José Hernández Prado

Epistemología y sentido común



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

Epistemología y sentido común

16

CUADERNOS DOCENTES
NUEVA ÉPOCA

Epistemología y sentido común

José Hernández Prado

Prefacio por: *Larry Laudan*





División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Sociología

ISBN: 970-31-0409-6

Formación:
Delia Cortés Martínez
Diseño de Portada:
Modesto Serrano Ramírez
Digitalización y efectos:
Consuelo Quiróz Reyes
Ilustración:
El astronomo de Jan Vermeer

Sección de producción
y distribución editoriales
Tel. 5318-9222/9223
Fax. 5318-9222

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco
Av San Pablo 180
Col Reynosa Tamaulipas
Delegación Azcapotzalco
C.P. 02200
México, D.F.

Epistemología y sentido común

1a. edición, 2005
2a. reimpresión, 2007

Impreso en México.

Índice

Prefacio

E*pistemología* es una larga palabra para una simple idea, aquélla de que no todas las creencias son igualmente confiables. La ambiciosa tarea de la teoría del conocimiento, como se conoce con frecuencia a la epistemología, es procurarnos un conjunto de principios y reglas para separar a las creencias confiables de las mal fundadas. Cualquier disciplina que aspire al estatus de ciencia, o simplemente al de un cuerpo respetable de creencias, requiere ser aceptada en términos epistemológicos.

Así como no todas las creencias tienen la misma estatura epistémica, no todas las disciplinas o discursos intelectuales plantean los mismos retos de tipo epistémico. Por ello es crucial para los estudiantes de física o matemáticas o sociología, estudiar una versión contextualizada de la epistemología, más que una puramente abstracta, esto es, una versión que enmarque a los estudiantes cuestiones sobre la confiabilidad de las creencias en términos de su propia disciplina. La epistemología es una materia difícil incluso bajo las mejores circunstancias, pero se convierte en una mucho más difícil cuando se cultiva –como los filósofos a menudo tratan de cultivarla– en un ambiente divorciado de los ejemplos de la vida real y las necesidades.

La materia se torna asimismo y frecuentemente más difícil por la asunción del filósofo de que los grandes teóricos del conocimiento –Platón y Aristóteles, Hume y Kant– debieran conformar la base principal de la teorización contemporánea sobre la naturaleza del conocimiento. El hecho es que en los últimos dos siglos la epistemología ha pasado por una revolución fundamental. Debido a que los primeros pensadores en este campo tomaron a las matemáticas (y especialmente a la geometría) como su ejemplo

paradigmático del conocimiento, hubo la tendencia a suponer que cualesquiera afirmaciones de genuino conocimiento debían exhibir la seguridad de las demostraciones matemáticas. Esto implicaba que ninguna de las ciencias empíricas producía conocimiento; aún peor, conllevaba el que ninguna de ellas lograba calificar, ni siquiera y en principio, como auténtica ciencia. Desde 1800 esta suerte de apriorismo ha cedido su lugar a un más o menos vigente falibilismo. Ahora entendemos que es posible tener conocimiento (inclusive científico) que sea menos que cierto o menos que demostrado. Esta revolución ha abierto la posibilidad de concebir como conocimiento genuino a disciplinas empíricas tales como la química o la sociología, aun cuando ellas carezcan del rigor de la geometría.

Este volumen de José Hernández Prado hace un espléndido trabajo al presentar los asuntos y problemas más importantes de la epistemología, de un modo que muestra su relevancia en las discusiones en curso entre los teóricos de la sociología. Ofrece una concisa introducción a los temas generales de la teoría del conocimiento, al tiempo que relaciona constantemente esa discusión con los debates, corrientes intelectuales y tradiciones de investigación de la sociología y la teoría social.

Larry Laudan
Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Universidad Nacional Autónoma de México.

Nota preliminar

El presente volumen está compuesto con las anotaciones preparadas para un curso de la Licenciatura en Sociología que se imparte en la Unidad Azcapotzalco de la Universidad Autónoma Metropolitana. Ese curso –o Unidad de Enseñanza-Aprendizaje, UEA, como se les llama en la UAM a las asignaturas de los estudios de grado y de posgrado– es el de "Problemas Epistemológicos de la Sociología".

Se trata de una UEA que tiene como propósitos principales: 1) Comenzar una revisión de los aspectos epistemológicos de la disciplina sociológica y 2) Introducir a los estudiantes de esta licenciatura en el universo de la teoría del conocimiento, algo que obliga necesariamente a abordar un ámbito intelectual mucho más amplio, que es el de la filosofía en general. Con la UEA denominada "Problemas Epistemológicos de la Sociología", los alumnos tienen la oportunidad acercarse a una disciplina intelectual diferente de la que están conociendo con algún detalle y de explorar varios de sus temas y propuestas fundamentales, con el fin de lograr una comprensión más vasta y profunda de la sociología misma.

Debe tomarse en cuenta que la aproximación a la filosofía que es conveniente que realicen estudiantes de una licenciatura en sociología –en un solo trimestre y con una única UEA–, no puede ser ni demasiado minuciosa, ni demasiado superficial. No estamos hablando de alumnos que cuenten con una formación filosófica muy amplia o completa, aunque tampoco de personas que permanezcan ajenas a los rudimentos del cultivo de una disciplina cognoscitiva que aspira a la mayor rigurosidad y a los resultados más satisfactorios e iluminadores. La UEA tiene, entonces, que brindar información

básica del todo pertinente y tiene también que dejar muy claras ciertas propuestas convincentes –precisamente epistemológicas y filosóficas– que guíen provechosamente un futuro trabajo con pretensiones científicas. Ni es admisible la simplificación extrema en el momento de presentar planteamientos fundamentales de la filosofía en general y la epistemología en particular, ni procede tampoco una incursión que aborde tan sólo las propuestas más novedosas, las cuales, por fuerza, serían expuestas en detrimento de otras prioritarias que les han servido de base histórica y teórica.

En última instancia, la cuestión y el reto radican en ofrecer una visión tan moderna como definida y orientadora posible acerca del conocimiento, las ciencias y la filosofía. No es el objetivo de este texto repetir sencillamente ciertos lugares comunes de un saber filosófico tradicional o de una teoría del conocimiento digerida previa y especialmente para su consumo en una cultura científico-social estándar. La intención es contribuir a la formación de mentalidades individuales cabalmente críticas que, además de ello, sean suficientemente conscientes del desarrollo histórico que dio lugar a las formas de pensar filosóficas y científicas propias de la modernidad. Inclusive, se busca que esas mentalidades no teman rescatar del pasado cuanto valga la pena rescatar, a la vez que comprendan que muchas discusiones siguen en curso y que pudieran llevarnos aún hasta consideraciones insospechadas e inéditas.

El libro, al que hemos querido llamar *Epistemología y sentido común* –dado su énfasis en una perspectiva "sensocomunista", reivindicadora del sentido común y la sensatez–, se encuentra dividido en tres capítulos principales que corresponden a las unidades del curso "Problemas epistemológicos de la sociología". Su índice equivale, entonces, al programa de la UEA. El texto viene a ser una descripción de los temas, tanto como de las lecturas propuestos, y obviamente conviene que se le complemente con la realización de dichas lecturas –o de algunas otras–, para poder reparar en muchos detalles que han quedado fuera de los contenidos de la presente obra. Cabe advertir que las lecturas incorporadas a la UEA–las cuales consisten en versiones castellanas aceptables de grandes obras filosóficas y sociológicas, no siempre en las versiones mejor calificadas en el ámbito de los especialistas– han podido definirse tomando en cuenta ediciones accesibles a los estudiantes mexicanos, dado que ellas son relativamente fáciles de conseguir en el

mercado editorial nacional. Con ello se sugeriría también que este volumen puede ser de cierta utilidad en cursos afines de otras licenciaturas científico-sociales, sobre todo impartidos en universidades de habla española. Las lecturas que se examinan de manera sucinta en este volumen son las siguientes diez –mencionadas en orden de revisión–.

Popper, Karl (1991), "1. La ciencia: conjeturas y refutaciones", en *Conjeturas y refutaciones*. Traducción de Néstor Míguez, Ediciones Paidós, Barcelona, pp. 57-87.

Laudan, Larry (2004), *Comentarios* (Discurso en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, con motivo del homenaje por sus 60 años de edad. Octubre de 2001). Apéndice 1 del presente volumen, pp. 108-109.

Locke, John (1982), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 83-87, 96-101, 105-110, 142-146 y 275-279.

Berkeley, George (1992), *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Traducción de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, El libro de bolsillo 1581, pp. 54-71.

Hume, David (1977), *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de Vicente Viqueira, Editorial Porrúa, México, Colección "Sepan cuantos..." 326, pp. 15-29; 107-117 y 163-176.

Kant, Immanuel (1976), *Crítica de la razón pura*. Traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Editorial Porrúa, México, Colección "Sepan cuantos..." 203, pp. 27-57 y 64-74.

Reid, Thomas (2003), *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. Versión castellana e Introducción de José Hernández Prado, UAM-Azcapotzalco, México, Ensayos 5, pp. 63-74, 36-47, 74-96, 211-220, y 234-278.

Durkheim, Émile (1989), *Las reglas del método sociológico*. Traducción de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, México, El libro de bolsillo 1320. Prefacio a la segunda edición, Introducción e inciso I del Capítulo II, pp. 31-52 y 69-85.

Durkheim, Émile (2000), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Colofón, México. Introducción, pp. 7-25; y

Weber, Max (1978), "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (fragmento del inciso II)", en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Traducción de José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 52-74.

Dos lecturas adicionales, en caso de contar con el tiempo suficiente para poder hacerlas, son las señaladas a continuación:

Schutz, Alfred (1995), "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", en *El problema de la realidad social*. Traducción de Néstor Míguez, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 35-70; y

Giddens, Anthony (2001), "*Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*". Traducción de Salomón Merener, Amorrortu Editores, Buenos Aires. Introducciones a la primera y segunda ediciones y Conclusión, pp. 11-26 y 187-195.

Las reflexiones que suscitan estas lecturas permiten darle forma a un curso básico de epistemología y filosofía referidas a la ciencia social, que acaso sirva de adecuado preámbulo para programas más ambiciosos, exhaustivos y profundos, situados en el nivel de posgrado. De cualquier modo, estas anotaciones, vinculadas a los "Problemas epistemológicos de la sociología", se han ido gestando al paso de varios años, primordialmente gracias a la participación y al estímulo que para su autor han significado los estudiantes de la Licenciatura en Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Ellos no sólo dieron y dan sentido a esta UEA, sino que además han sido los promotores anónimos y entusiastas de los modestos méritos que acaso contengan las siguientes exposiciones.

Pero el autor de este volumen quiere agradecer también el apoyo y la crítica inteligente de muy numerosos colegas y amigos que trabajan en los ámbitos de la filosofía y la sociología profesionales en nuestro país –deliberadamente evita nombres, para no incurrir en lamentables e injustas omisiones–, aunque muy particularmente desea reconocer las contribuciones de sus compañeras del Área de Investigación sobre Pensamiento Sociológico del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Asimismo, da especiales y muy sentidas gracias al Dr. Larry Laudan, quien con la enorme amabilidad que lo caracteriza, aceptó escribir el Prefacio de este pequeño libro y que se publicara también su Discurso de 2001 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, a manera de apéndice.

Por conocimiento, pienso, queremos decir creencia basada en una buena evidencia. Sabemos lo que es evidente de suyo y sabemos aquello de lo que podemos ofrecer una buena evidencia. Pero a veces creemos a partir de una mala autoridad o desde el prejuicio, y a esa creencia no la llamamos conocimiento.

Thomas Reid. *Carta a Lord Kames*, 1° de diciembre de 1778.

I. Conocimiento, filosofía y ciencia

Iniciaremos nuestras consideraciones con una elucidación orientada a diferenciar entre el simple conocimiento, el conocimiento llamado científico o ciencia y la disciplina denominada filosofía.

1. Creer, saber y conocer

En el lenguaje cotidiano utilizamos a veces ciertas expresiones muy parecidas que, sin embargo, significan cosas muy diferentes. Nos referimos a expresiones como (1) "Hasta donde yo conozco, Benito Juárez nació en Guelatao, Oaxaca"; (2) "Creo que la avenida Insurgentes se encuentra a cuatro cuadras de aquí"; (3) "Creo en Dios"; (4) "Creo en los derechos de los niños"; (5) "Sé que la Tierra tiene un satélite natural llamado Luna" o (6) "Sé que dejé las llaves de la casa en mi buró".

Estas expresiones que, en rigor, son enunciados o proposiciones (cf. "infra", inciso 2), significan diferentes cosas, no obstante que todas ellas consistan en declaraciones sobre situaciones de hecho o estados de cosas. La proposición (1), por ejemplo, busca expresar un "conocimiento", un acto mediante el cual conocemos algo. Las proposiciones (2), (3) y (4), por su parte, expresan "creencias" o actos de creer, aunque de distinto carácter, y los enunciados (5) y (6), finalmente, refieren "saberes" que muestran no tener un mismo valor cognoscitivo o epistémico, ya que la proposición (5) da visos de ser absolutamente cierta, mientras que la proposición (6), curiosamente, puede que no lo sea.

Llamemos, así, "conocimiento" a la proposición o enunciado que nos dice cómo es en efecto o en verdad aquello de lo que hablamos, y digamos

que *conocer* es formular conocimientos o proposiciones que contienen conocimientos. Desde luego, el término "conocimiento" es un sustantivo y el término "conocer", un verbo. "Conocer" sería la acción de generar las entidades que son los "conocimientos", a las que aludimos mediante el sustantivo "conocimiento" utilizado en plural.

Llamemos *creer*, en contraste, al acto de formular creencias. Empleamos al verbo creer para referir la acción de generar creencias. El problema es, aquí, que los términos "creencia" y "creer" tienen dos sentidos distintos, ejemplificados por nuestras proposiciones (2), (3) y (4). En ocasiones, "creencia" significa un enunciado que nos dice cómo puede ser algo, sea ello o no de la manera indicada, por ejemplo, que la avenida Insurgentes está, posiblemente, a cuatro cuadras del punto en que nos hallamos. Creer es, en este sentido, *conjeturar*, formular conjeturas, y creencia sería toda *conjetura* que nos diga cómo es posiblemente aquello de lo que hablamos.

En otras ocasiones, sin embargo, "creencia" equivale a certidumbre, a *convicción* o *acto de fe*, y "creer" significa suscribir "creencias" o convicciones de este tipo, como cuando decimos, en las proposiciones (3) y (4), que creemos en Dios o en los derechos de los niños. Agreguemos que este sentido de las palabras "creencia" y "creer" suele confundirse con el del término "saber", el cual es tanto un sustantivo, como un verbo.

En efecto, "saber" puede ser un saber que es una proposición que encierra un conocimiento; puede ser también el saber, como conjunto universal de nuestros conocimientos, o pudiera además ser el acto de generar saberes, acaso como conocimientos o como conjeturas. No utilizamos, sin embargo, de este último modo al verbo "saber". Saber como verbo es, propiamente, estar seguros de algo, sea ello cierto o no lo sea; sea ello un conocimiento o una creencia. El término "saber" remite, pues, a una actitud de seguridad o convencimiento totales; a cierta convicción o certidumbre plena, identificada claramente con uno de los dos sentidos mencionados de los términos "creer" y "creencia": aquél de convicción plena o acto de fe –proposiciones (3) y (4)–.

En síntesis, digamos que creer es tener fe en algo o es conjeturar, formular conjeturas. En este último sentido, creencia es toda proposición que nos dice cómo puede ser –posiblemente o no– aquello de lo que hablamos. Saber es estar seguros de algo y, como sustantivo, es uno o bien todos nuestros conocimientos, y conocer es formular proposiciones que nos indiquen cómo

es en efecto o en verdad aquello de lo que hablamos. Una proposición así es un conocimiento.

2. Proposiciones verdaderas y falsas y argumentos válidos e inválidos

No todo lo que decimos oral o mentalmente son proposiciones. Si decimos, sencillamente, "¡Ay!", "Me parece (muy bien)", "¡Qué barbaridad!" o "¡Viva México!", no estamos formulando proposiciones. Un enunciado, proposición o juicio, por ejemplo "La casa es grande", "Benito Juárez nació en Guelatao, Oaxaca", "Benito Juárez nació en Morelia, Michoacán" o "Esto que estoy viendo me agrada sobremanera", equivale a decir algo de algo con verdad o falsedad. Una proposición es, pues, una reunión con significado de términos con significado, en la que se dice algo –el predicado– de otro algo –el sujeto– de un modo correcto o verdadero, o de uno incorrecto o falso. "Benito Juárez nació en Guelatao, Oaxaca", por ejemplo, es un enunciado verdadero, mientras que "Benito Juárez nació en Morelia, Michoacán" es un juicio falso.

La *verdad*, en este contexto, es la adecuación o correspondencia entre la proposición, enunciado o juicio, y el hecho referido por ella –dando por supuesto que hay aquel hecho y que podemos tener acceso sensorial a él–. Si la proposición dice que el hecho o el estado de cosas es como es, es justo como es o tal como es, entonces se trata de una proposición verdadera; si ella dice, en cambio, que el hecho o estado de cosas es como no es, entonces es un enunciado o juicio falso o erróneo. La *falsedad*, el error consiste en la inadecuación o la no correspondencia entre nuestros juicios o proposiciones y la realidad que ellos refieren.

Llamamos conocimientos, propiamente, a las proposiciones verdaderas. Sería incorrecto o erróneo llamar conocimientos a enunciados falsos. Pero toda proposición será tan verdadera como logre indicar cómo es realmente aquello de lo que ella habla. Aunque aspiramos a enunciar proposiciones absolutamente verdaderas, sabemos que ello es prácticamente imposible. Nuestras proposiciones verdaderas o conocimientos contienen siempre menos verdad de la que quisiéramos que tuvieran.

Las proposiciones pueden articularse mediante algunos conectivos lógicos, como son las partículas "y", "o", y "por lo tanto" o "luego, entonces". Ésta última partícula es la de la *implicación* o *inferencia*, mediante la cual las

proposiciones estructuran *argumentos* en los que cierta o ciertas proposiciones sirven como premisas, y otro u otros enunciados conforman las conclusiones.

Entimema es el argumento de una sola premisa y una sola conclusión (por ejemplo, "Llegas tarde; por lo tanto, te perdiste de un fragmento de la clase"). *Silogismo* es el argumento que incluye dos premisas y una conclusión (por ejemplo, "Todos los seres humanos son mortales; Sócrates es un ser humano; por lo tanto, Sócrates es mortal"). Argumentos de varias premisas y de diversas conclusiones son, sencillamente, argumentos. En muchas ocasiones se llama "argumentos" a las premisas, los antecedentes o las razones de una o ciertas conclusiones en un argumento propiamente dicho.

Si las proposiciones, enunciados o juicios son verdaderos o falsos, los argumentos son *válidos* o *inválidos*. La validez de un argumento es su forma correcta y la invalidez, su forma inadecuada o incorrecta. Hay, así, formas válidas de los argumentos y formas inválidas de argumentar. La forma de un argumento es válida cuando de sus premisas verdaderas se desprenden necesariamente conclusiones verdaderas. En cambio, un argumento es inválido si de sus premisas verdaderas se derivan conclusiones falsas. A los argumentos claramente inválidos se les llama *paralogismos* y a los argumentos aparentemente válidos, pero rigurosamente inválidos, se les llama *sofismas* o *falacias*.

Cuando el filósofo René Descartes (1596-1650) dijo, por ejemplo, "Pienso, luego existo", planteó un entimema válido, el cual hubiera sido paralogismo de haberse afirmado que "pienso, luego no existo", o sofisma de haberse dicho "existo, luego debo pensar". Estos son algunos ejemplos de los términos referidos.

Los argumentos válidos son los que ponen en funcionamiento o en práctica ciertas reglas válidas de inferencia. Los lógicos han identificado hasta 19 reglas de inferencia válida, algunas de las cuales serían el *modus ponens* (p implica q; p, entonces q; por ejemplo y simplificando, "Si llueve, te mojas; llueve, luego te mojas"), el *modus tollens* (p implica q; no q, entonces no p: "Si llueve, te mojas; no te mojas, luego no llueve"), el *silogismo disyuntivo* (o p, o q; no p, entonces q; "O llueve o hace sol; llueve, luego no hace sol"), el *silogismo hipotético* (p implica q; q implica r; por tanto, p implica r; "Si llueve, te mojas y si te mojas, te dará frío; por consiguiente, si llueve, te dará frío"), etcétera. También se han identificado varias falacias

típicas, como la de la *afirmación del consecuente* (p implica q; q, entonces p; "Si llueve, te mojas; te mojas, por tanto llueve" –aunque podrías estar mojado por otra razón...–) o la de la *negación del antecedente* (p implica q; no p, entonces no q; "Si llueve, te mojas; no llueve, luego no te mojas" –aunque podrías mojarte por otra razón...–). Estas dos falacias serían formas inválidas del *modus ponens* y el *modus tollens*, respectivamente.

En síntesis, la verdad y la falsedad, que son una adecuación o una inadecuación, respectivamente, de la proposición con la realidad que ella alude, se predican de los enunciados o juicios, y la validez y la invalidez, que son las formas correctas e incorrectas de la inferencia, se predican de los argumentos. Los argumentos válidos son frecuentemente entimemas y silogismos y los argumentos inválidos, paralogismos y falacias o sofismas (Copi, 1981: *passim*).

3. Las concepciones clásica y actual de la ciencia

Vamos teniendo claro en qué consiste conocer y conocimiento, y también vamos contando con elementos para poder hablar del conocimiento científico o de la ciencia. Tradicionalmente, en el ámbito del pensamiento occidental –donde la ciencia surgiría nítidamente–, se ha pensado que ella, que el conocimiento científico, es el conocimiento capaz de probar su verdad; es el conocimiento susceptible de comprobarse o demostrarse. Desde tiempos de Platón y Aristóteles (siglos V y IV antes de nuestra era) se ha dicho que la ciencia es conocimiento demostrable o demostrativo. La diferencia entre conocer científicamente y conocer "a secas" estribaría en que, en el primer caso, puede comprobarse la verdad de lo conocido, algo que no ocurre en el segundo caso.

¿Pero cómo puede comprobarse la verdad o demostrarse un conocimiento? Básicamente, mediante las tres formas principales de la demostración, que serían la *observación* –o más en general, la percepción sensible–, la *experimentación* y la *inferencia*, misma que tiene, a su vez, dos modalidades, a saber, la inferencia inductiva o *inducción* y la inferencia deductiva o *deducción*.

A conocimientos tan simples como "el pizarrón de este salón de clases es verde" o "las aves tienen plumas y alas", los podemos comprobar o demostrar observando o percibiendo el pizarrón aquí presente o cualquier

ave que se nos ponga enfrente. En otras ocasiones, para poder demostrar un conocimiento mediante la observación, preparamos o construimos artificialmente esas observaciones en lo que se denomina el "experimento", que equivale a una construcción deliberada de hechos observables. Galileo, Newton y Einstein, por ejemplo, sugirieron demostraciones para sus teorías echando mano de experimentos. No sin razón suele afirmarse que las ciencias sociales son incapaces de recurrir habitualmente a la experimentación como un medio para demostrar sus asertos. Los científicos sociales nunca han generado ni generarán una guerra, un golpe de Estado o una situación de inflación económica con fines experimentales.

Sin embargo, la observación, que propicia muy fácilmente la formulación de proposiciones particulares como "este pizarrón es verde" y puede demostrar tales proposiciones –que sin embargo no se consideran estrictamente científicas– puede dar lugar a un tipo de demostración diferente, netamente racional: la inferencia inductiva o inducción, misma que es útil para demostrar proposiciones universales o generales, referidas a una multiplicidad de individuos. Por ejemplo, la inducción permite demostrar que "todas las aves tienen alas" o que "los cetáceos son incapaces de percibir el color azul". Ello tiene lugar cuando se observa que cada ave o especie de aves posee alas adecuadas o inadecuadas para volar, o que los órganos visuales de cualesquiera ballenas evidencian, mediante experimentos, que no ven como azul lo que otras especies animales sí ven como tal. A muchas proposiciones universales de la ciencia no solamente se las demuestra por observación, sino en rigor, por inferencia inductiva o inducción empírica, la cual, propiamente, es lógica.

La inferencia inductiva o inducción consiste, pues, en el paso de lo particular a lo universal. Sin duda muchas proposiciones universales pueden inducirse o demostrarse mediante proposiciones particulares del tipo "este cuervo es negro", "este ser humano tiene sensaciones" o "en esta democracia hay elecciones", las cuales se formulan gracias a la observación. Proposiciones particulares como éstas llevarían, por inferencia inductiva, a las proposiciones científicas de que "los cuervos son negros", "los seres humanos son animales sensibles" o "en toda democracia hay elecciones".

Existe, empero, otro tipo de inferencia, que sería la deductiva, la deducción, consistente en pasar inferencialmente de lo general o universal hasta lo particular. Si sabemos, por ejemplo, que todos los humanos son

mortales, podremos inferir deductivamente que este hombre o aquella mujer morirán algún día, y no tendremos que esperar a que eso suceda para comprobarlo. Demostramos la mortalidad de tales seres mediante la deducción. Teorías científicas como la geometría de Euclides o inclusive la física aristotélica, por ejemplo, aspiraron con mayor o menor éxito al ideal deductivo; a demostrarse principalmente por medio de la deducción, pero en particular desde la Era Moderna, los científicos y filósofos se percataron del hecho de que la demostración científica no sólo podía ser deductiva. Accedemos a y demostramos muchos conocimientos y teorías gracias a la observación, la experimentación, la inducción y la deducción, y en numerosas ocasiones mediante una combinación de ellas.

Un procedimiento habitual de la ciencia moderna es el denominado "hipotético deductivo", por el que se postula una hipótesis general cuyas consecuencias lógicas checan o coinciden con los hechos observables. Fue por este procedimiento demostrativo que Newton podría comprobar, por ejemplo, un principio de la "mecánica clásica" como el de que "a toda acción corresponde una reacción en sentido inverso y con la misma intensidad". El método hipotético deductivo apela pues a la observación y la experimentación, tanto como a la inferencia inductiva y a la deductiva, particularmente.

¿Pero es la ciencia, propiamente hablando, simple y puro conocimiento demostrativo? ¿Su demostración atañe sólo a conocimientos o proposiciones verdaderas? Por supuesto que no. La ciencia aspira a ser –y de hecho es– un conocimiento de mejor calidad que el conocimiento "a secas". Sin embargo, su presente y su historia están plagados de contraejemplos de esta caracterización. Como ha afirmado el filósofo contemporáneo Larry Laudan, la historia de la ciencia es muy abundante en "príncipes que se convirtieron en ranas" (2001a: 117), es decir, en planteamientos que por algún tiempo fueron considerados verdaderos –o genuinos conocimientos, como presuntamente aquél de que el Tyrannosaurus Rex era un dinosaurio depredador por excelencia– pero que a la postre, probarían ser enunciados falsos –en paleontología se propone hoy que el tiranosaurio era más bien un carnívoro carroñero–. "Y sin embargo se mueve", como dijo Galileo Galilei (1564-1642); la ciencia "avanza" y conoce cada vez más, pero sobre todo, averigua que determinados "conocimientos", tomados en principio por conocimientos, no son tales.

Ni la ciencia es puramente deductiva, ni tampoco es puro conocimiento. En concreto, sus conocimientos existen siempre en menor cantidad de lo que supondríamos. La ciencia es demostrativa, es racional, pero ella incluye, además de conocimientos no tan vastos ni tan completos como quisiéramos, *conjeturas* agrupadas especialmente en las llamadas teorías científicas, las cuales abarcan muchas veces conocimientos, pero en numerosísimas ocasiones contienen, en particular y básicamente, conjeturas. Lo que sí es incontestable es que las conjeturas científicas, las creencias de la ciencia, son creencias sostenibles apoyadas en la demostración; son conjeturas plausibles o convincentes, es decir, que convencen y que, por otra parte, intentan y logran resistir una refutación orientada a demostrar que son insostenibles. En esto consiste refutar: en probar o demostrar que una proposición es falsa.

La ciencia esta hecha, en rigor, de conjeturas convincentes; de conjeturas sostenibles que han resistido intentos de refutación, o bien intentos por demostrar que tales conjeturas son falsas. La ciencia incluye conocimientos, pero no es mero conocimiento. Los conocimientos científicos son los mejor demostrados de todos. El conocimiento científico es, en principio, de mayor calidad que el simple conocimiento; sin embargo, hay mucho en las ciencias que es propiamente conjetural. Las conjeturas científicas son las más sostenibles de todas, por ser demostrables racional, empírica o experimentalmente, pero eso no garantiza que sean proposiciones rigurosamente ciertas o estrictos conocimientos.

Puede hablarse, entonces, de una concepción *clásica* o *tradicional* de la ciencia, que la entendería como mero conocimiento demostrable y necesariamente cierto, y de una concepción *moderna* y *actual* de la ciencia, como conjetura convincente o más probable que otras. En todo caso, la ciencia o el conocimiento científico es un conocimiento de mejor calidad que el conocimiento "a secas", no obstante que sea aventurado concebirlo como un estricto sinónimo de "saber" –algo de lo que podamos estar completamente seguros.

4. Filosofía propositiva y filosofía problematizadora

Si la ciencia es, en general, lo que hemos dicho, cabría agregar que existen muchas clases de ciencia; hay por lo tanto numerosas ciencias. Se ha dicho que existen ciencias "naturales" y ciencias "humanas y sociales"; ciencias "exactas" y ciencias "inexactas"; ciencias "duras" y ciencias "blandas",

etcétera, todo ello de acuerdo con las formas de demostración que ellas hayan adoptado. Hay ciencias ampliamente reconocidas, como las matemáticas, la física, la química, la biología, la astronomía, la geología, etcétera. Éstas son deductivas o experimentales, mientras que habría otras ciencias a las que se les escatima, en ocasiones, su carácter científico, no obstante que con el tiempo se les haya venido reconociendo como tales, por ejemplo, la psicología, la economía o la sociología.

Tradicionalmente, sin embargo, se ha hablado de una ciencia en particular que sería la más general de todas, porque no consiste en la ciencia de un tipo específico de objetos o de una región determinada de la realidad. Esa ciencia sería la *filosofía*, a la que desde antiguo –y específicamente, por Aristóteles–, se la definió como *la ciencia de las cosas en tanto que cosas*, de lo que es en tanto que es o del ser en cuanto ser. Muchos filósofos –aunque no todos– han aceptado, a lo largo de la historia, que la filosofía es algo así como la ciencia de las estructuras más profundas o más generales de la realidad no humana y humana. A esta concepción de la filosofía se la puede llamar la de la *filosofía propositiva*, una filosofía concebida a la manera de una ciencia, que propone conocimientos de determinada especie, justo los relativos a las estructuras más profundas de la realidad humana y no humana.

¿Pero, todos los filósofos de la historia humana han concordado con esta definición de la filosofía? Desde luego que no. Sólo aquellos grandes filósofos creadores de sistemas filosóficos, que buscaron ofrecer una noción exhaustiva de la realidad desde sus fundamentos hasta la última de sus regiones, estudiada por alguna de las ciencias subordinadas a la filosofía –"sistema", por cierto, quiere decir conjunto articulado y completo de propuestas–. Se trata de filósofos como Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Baruch Spinoza, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Edmund Husserl o Martin Heidegger. Les llamaremos filósofos propositivos y a su filosofía, filosofía propositiva, creadora de sistemas y promotora de una "ciencia primera", situada por encima de las "ciencias segundas", es decir, todas las demás ciencias.

Especialmente desde la tradición de la filosofía propositiva cobraría forma el sentido de la palabra filosofía como sinónimo de ciencia. Los filósofos han aceptado llamar "filosofía" a diferentes disciplinas científicas, en la medida en que adoptaban ese estilo de hacer filosofía. En la Antigüedad greco-

latina, filosofía y ciencia era consideradas lo mismo y el ejemplo moderno más famoso de esto sería sin duda el de la "filosofía natural" de Sir Isaac Newton (1642-1727), nombre escogido por el gran inglés y por sus continuadores para denominar una teoría física. En otro orden de ideas, quizás pudiera decirse que todos los grandes filósofos no occidentales que han existido en la historia, digamos Confucio, Lao Tse, Zaratustra o Nezahualcoyotl, fueron, en última instancia, filósofos propositivos.

En la historia de la ciencia y la filosofía, sin embargo, se ha dado otro gran tipo de filósofos, por ejemplo, Sócrates, William of Ockham, David Hume, Friedrich Nietzsche o Ludwig Wittgenstein. Estos filósofos se alejaron deliberadamente de la filosofía como sistema, de la filosofía propositiva. Ellos concibieron a la filosofía, básicamente, como un ejercicio intelectual consistente en el planteamiento de problemas de cierta clase. Fueron filósofos problematizadores, que hicieron una *filosofía problematizadora*.

Etimológicamente, la palabra filosofía quiere decir "amor a la sabiduría", y es, sin lugar a dudas, el amor a la sabiduría lo que impulsó a lo largo del tiempo a la filosofía propositiva, aunque también a la filosofía problematizadora. Ésta filosofía estriba, ante todo, en el tratamiento –es decir, en el planteamiento y el intento de resolución– de los problemas filosóficos. Los *problemas filosóficos* no son, simplemente, las preguntas encaminadas a saber más. Caractericemos, en lugar de ello, a los problemas filosóficos como las preguntas acerca de lo que nadie pregunta; las preguntas acerca de lo que se da por supuesto en las creencias, las prácticas y los conocimientos de los seres humanos.

Por ejemplo, si alguien dice "creo en Dios", el filósofo se preguntará si existe un Dios y quién o cómo es él, y también se preguntará en qué consiste creer, tanto en ese juicio como en uno que dijera "creo que la avenida Insurgentes está a cuatro cuadras de aquí". Si a un niño se le dice "pórtate bien", dando por supuesto que así es como deben portarse los niños, el filósofo se preguntará qué es "bien" o qué es el Bien. Si un científico dice "esto es lo que sabemos de la estructura de la materia", o bien "esto es lo que los indígenas rarámuri consideran verdadero", el filósofo se preguntará "¿pero, que es saber o conocer?"; "¿a qué podemos llamarle estructura"; "¿cuándo considerar una proposición verdadera?"; "¿qué es, propiamente, considerar?".

Notemos que filósofos como los incluidos en el grupo de los filósofos problematizadores, abordaron, precisamente, problemas filosóficos. Sócrates,

Hume, Nietzsche o Wittgenstein, por ejemplo, plantearon problemas verdaderamente desconcertantes para sus contemporáneos y pusieron en entredicho lo que no había sido cuestionado. Pero no eran, en absoluto rigor, simples personajes excéntricos o, de plano, "locos", pues una característica de los problemas filosóficos es que ellos son razonables o, mejor, racionales, ya que se les puede argumentar, a la vez que ellos intentan refutar demostrativamente opiniones establecidas. No hay que tomar a los filósofos problematizadores por simples "locos", a pesar de que ellos hayan propuesto, en ocasiones, conjeturas verdaderamente absurdas.

No todo el trabajo de los filósofos problematizadores es, con todo, impecable. Al igual que los filósofos propositivos, estos filósofos han planteado, históricamente, conjeturas a fin de cuentas convincentes y conjeturas inconvincentes. Lo que es un hecho es que la problematización filosófica propicia o da lugar a la proposición filosófica, y es por ello que los más grandes filósofos propositivos de la historia fueron también filósofos problematizadores, por ejemplo, Aristóteles, Santo Tomás, Hegel o Heidegger. A estos autores esencialmente propositivos, aunque también problematizadores, así como a los filósofos básicamente problematizadores, pero además propositivos, habría que sumar entonces una especie muy particular de filósofos que habrían sido tan filósofos problematizadores, como filósofos propositivos, por ejemplo, René Descartes, Immanuel Kant (1724-1804) o Thomas Reid (1710-1796).

Esto significa que a la filosofía la limita siempre ser casi exclusivamente filosofía propositiva o filosofía problematizadora; significa que los filósofos meramente propositivos son, en última instancia, poco convincentes y los filósofos solamente problematizadores, autores más bien estériles –Zenón de Elea (que floreció en el siglo V antes de nuestra era), el célebre proponente de las "aporías", o también Pirrón de Elis (365 a 275 antes de nuestra era), el primer escéptico de la historia, fueron claros ejemplos de lo último–. Significa, por lo tanto, que la mejor filosofía problematizadora es la que lleva a propuestas filosóficas que aspiran a ser conocimientos, y la mejor filosofía propositiva, la que se sustenta en problemas filosóficos en extremo pertinentes y provechosos. Significa, finalmente, que sin consistir en una ciencia tan aceptada como otras, la filosofía es, al final de cuentas, un saber o conjunto de conocimientos; significa que la filosofía encierra conocimientos de cierta

clase y no es un mero ejercicio intelectual vano, de tratamiento de problemas prescindibles, o de formulación de pretenciosas conjeturas que no admitan la posibilidad de únicamente ser tales.

No hay "ciencia filosófica" libre de problemas filosóficos, ni hay tan sólo una problematización filosófica que obstaculice propuestas con aspiraciones cognoscitivas. Las propuestas filosóficas suelen llevar a problemas del mismo tipo, y los problemas filosóficos conducen generalmente a propuestas filosóficas convincentes o inconvincentes. Comprendamos a la filosofía, por lo tanto, como *un conjunto de creencias y conocimientos eminentemente problematizables, sobre los supuestos de cualesquiera discursos o actividades humanas*. La mejor filosofía siempre tendrá, por consiguiente, un carácter doble, propositivo y problematizador.

5. Las áreas principales de la filosofía. Ontología, metafísica y epistemología

Algunos problemas filosóficos han dado lugar a disciplinas filosóficas específicas. Estas disciplinas, más que conjuntos organizados y relativamente coherentes de teorías científicas –como lo serían *grosso modo* las disciplinas científicas reconocidas– son, ante todo, meros campos de reflexión y discusión filosóficas. Los problemas filosóficos se nutren con las conjeturas y con los saberes de esas disciplinas filosóficas, y éstas se mantienen cohesionadas a partir de dichos problemas.

Por ejemplo, se supone que las ciencias estudian la realidad, pero los problemas filosóficos que suscita esa realidad han propiciado disciplinas filosóficas peculiares. Las ciencias presuponen que sus objetos existen, que sus objetos son, pero solamente la filosofía se ha preguntado en qué consiste ser o en qué consiste existir. Ha sido muy importante, así, el problema filosófico de *qué es lo que hay*, pregunta a la que puede responderse diciendo que hay entidades que existen en el tiempo y en el espacio, las entidades llamadas *particulares*, o que hay también, o en lugar de ello, otras entidades fuera del tiempo y del espacio, los llamados *universales*. Este problema filosófico es el *problema ontológico*, que remite a las reflexiones de la *ontología*, con sus posturas fundamentales del *particularismo* y el *universalismo*, o bien del *nominalismo* y el *realismo* ontológicos, como se ha

dado en denominar a lo largo de la historia a esas posturas fundamentales (Beuchot, 1981: *passim*).

El problema ontológico o de los universales presupone la afirmación de que ser es lo contrario del no ser o de la nada; ser es no ser nada y la nada es toda ausencia de ser, pero se puede ser en el tiempo y en el espacio –a lo cual se le llama existir–, como hacen los particulares, o es posible ser fuera del tiempo y del espacio, como ocurriría con los denominados universales (Russell, 1973: 83 y ss).

Históricamente han prosperado en el ámbito del *problema ontológico* o *de los universales*, el *realismo extremo* o *platonismo* –que piensa que sólo hay universales; que la verdadera realidad son los universales–, el *realismo moderado* –que afirma que hay tanto universales como particulares; que los universales son en los particulares– y las diversas variedades del *nominalismo* –para el que sólo hay particulares, porque los universales son simples nombres o conceptos–. Desde la Antigüedad se delinearon estas tres posturas ontológicas con Platón (426 a 347 antes de nuestra era), Aristóteles (384 a 322 antes de nuestra era) y Epicuro de Samos (341 a 270 antes de nuestra era), respectivamente, y luego muchos otros filósofos las secundarían enriquecedoramente. David Hume fue, por ejemplo, un gran nominalista del siglo XVIII; Santo Tomás de Aquino fue un contundente realista moderado en los tiempos medievales, y Bertrand Russell, un célebre platonista del siglo XX.

Aparte del problema filosófico, ontológico, de qué es lo que hay, está el problema filosófico de investigar *cómo es lo que hay*, conocido como el *problema metafísico*, fundador de la relevantísima *metafísica*. En metafísica se pregunta por cómo es lo que hay, o bien por cuál es la estructura última de las cosas y los hechos del mundo –la metafísica es, propiamente, la disciplina medular de la filosofía propositiva–. Por ejemplo, puede pensarse que la realidad tiene una estructura matemática, expresada en ciertas leyes del comportamiento de las cosas, de manera que con las herramientas del álgebra, la geometría analítica o el cálculo diferencial e integral, sería posible conocer dicha estructura del mundo, o también puede proponerse que la realidad está hecha de cosas dotadas de materia y de forma –éste último, el nombre que Aristóteles daba a la esencia o la sustancia de las cosas–, que cambian en virtud de determinadas causas, para ser "en acto" o ser "en potencia" o como posibilidad. Asimismo, es factible pensar que la realidad es eminentemente

procesal o histórica, e inclusive dialéctica, transformándose a partir de oposiciones a modo de tesis, antítesis y síntesis. Todas éstas son hipótesis metafísicas, entre muchas otras, acerca de cómo es, finalmente, la realidad.

En términos generales, puede hablarse quizás de dos grandes tipos de propuestas metafísicas: las metafísicas de corte *cuantitativista*, como las del pitagorismo, el último Platón, René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, Galileo Galilei, Newton, etcétera, y las metafísicas de corte *cualitativista*, como las de Parménides, el primer Platón, Aristóteles y los peripatéticos antiguos y medievales, además de Hegel y Marx, entre muchos otros filósofos antiguos y modernos. El cuantitativismo metafísico privilegia las matemáticas como instrumento para conocer la realidad, mientras que el cualitativismo subordina a segundo plano tal instrumento.

Todas las ciencias y teorías científicas presuponen concepciones metafísicas y muchos grandes filósofos han sido notables metafísicos que ofrecieron a alguna o diversas ciencias un fundamento a partir del cual trabajar. Aristóteles basaría sus "ciencias segundas", articuladas en la física, en una "ciencia primera" que era su metafísica –la ciencia de las cosas "en tanto que cosas", no en tanto que "tales o cuales cosas", como las "ciencias segundas"–. Se dice que Descartes y Leibniz fueron los grandes metafísicos de la gran revolución científica del siglo XVII, protagonizada por Copérnico, Galileo y Newton. En Hegel, Feuerbach y Marx, desde luego, están los presupuestos metafísicos de las teorías del materialismo histórico; etcétera.

Otro problema filosófico muy importante, detonador de una disciplina específica y principal de la filosofía, sería el *problema del conocimiento*: el problema de si *realmente conocemos el mundo, o de hasta dónde llega nuestro conocimiento del mundo*, en virtud de aquello que lo garantiza, que lo convierte en cabal conocimiento. El problema del conocimiento es el *problema epistemológico*, que da lugar a la *epistemología*, la cual piensa al conocimiento justo como un problema. Un sinónimo de epistemología es el término *teoría del conocimiento*. La teoría del conocimiento no consiste en un análisis estricto del conocimiento, sino en la compleja reflexión que intenta explicar por qué nuestro conocimiento es conocimiento, o bien si nuestro conocimiento es verdaderamente conocimiento.

En la tradición filosófica, al puro análisis del conocimiento, tomándolo como un hecho y no como un problema, se le llama *gnoseología*. Algunos

filósofos desarrollaron una gnoseología en lugar de una epistemología, porque para ellos el conocimiento del mundo no era problemático, sino antes bien, una realidad a estudiar, por ejemplo, Platón, Artistóteles, Hegel, Marx o el mexicano Antonio Caso (1883-1946). Todos estos filósofos examinaron la entidad real llamada conocimiento, plenamente aceptable para ellos. En cambio, otros filósofos habrían sido eminentemente epistemológicos, por ejemplo, los sofistas de la Grecia antigua o sobre todo, los grandes autores de la época de la Ilustración europea: Locke, Leibniz, Berkeley, Wolff, Hume, Kant, Reid..., así como los pensadores neokantianos, neopositivistas, analíticos, fenomenológicos y constructivistas de los siglos XIX y XX (Windelband, Rickert, Cohen, Natorp, Russell, Hempel, Reichenbach, Popper, Wittgenstein, Husserl, Piaget, etcétera). En la sociología clásica y moderna también ha prosperado la epistemología, por ejemplo en Durkheim, Weber, Parsons, Schutz, Foucault, Habermas, Giddens, Luhmann, Alexander, etcétera.

El problema del conocimiento muestra dos niveles. En el primero, el conocimiento aparece como problemático porque se juzga que tal vez no hay una realidad objetiva qué conocer, sino tan sólo una realidad subjetiva, puesta o construida mental o intelectualmente por el sujeto cognoscente. El primer nivel del problema del conocimiento sería, pues, el de la pregunta de si conocemos una realidad objetiva o una realidad subjetiva. Las dos posturas fundamentales de este nivel son el *realismo epistemológico* o *materialismo*, conforme al cual hay una realidad de objetos, hechos y procesos plenamente independiente del sujeto percipiente y cognoscente, y el *idealismo epistemológico* o *inmaterialismo*, para el que la realidad es tan sólo idea o ideas en la mente del sujeto, ya que las entidades objetivas son, propiamente, "hasta que" se las convierte en ideas o en contenido mental. De acuerdo con el idealismo, más que haber una realidad hay una "idealidad" de entidades creadas o construidas mentalmente por el sujeto. El idealismo propone, finalmente, que el mundo es justo como se lo entiende, y el realismo epistemológico que las cosas son como son, independientemente del modo en que se las entienda.

El segundo nivel del problema del conocimiento sería el de la pregunta por aquello que hace conocimiento al conocimiento. En este segundo nivel el conocimiento aparece como problemático porque se estima que no todo presunto conocimiento está fundado sobre las bases, los cimientos y

fundamentos o las garantías que lo harían efectivamente tal. Este segundo nivel del problema del conocimiento nos pone en contacto con las tres posturas epistemológicas del *empirismo*, el *racionalismo* y el *criticismo* (García Morente, 1985: 135 y ss).

Para el *empirismo*, lo que hace conocimiento al conocimiento; lo que fundamenta o garantiza a los conocimientos cabales, es la *experiencia* o la *percepción sensible*. El conocimiento sólo es verdaderamente tal si se apoya en la percepción de nuestros sentidos. Para el *racionalismo*, en cambio, lo que vuelve conocimiento al conocimiento y lo que lo fundamenta y garantiza es la *razón*, con sus mecanismos a *priori* o independientes de toda experiencia sensible. El conocimiento sólo es verdaderamente tal si está basado en los conceptos y las reglas de inferencia de la razón. Por último, para el *criticismo*, aquello que convierte en conocimiento al conocimiento y lo fundamenta o garantiza es una experiencia sensible moldeada por los mecanismos de la razón o de la mente humana, o bien ciertos mecanismos de la razón o de la mente aplicados a la experiencia sensible: eso que Kant llamaría la *experiencia trascendental*, o Thomas Reid la *interpretación de los signos de la naturaleza*, posible gracias a nuestra constitución natural humana, conformada no exclusivamente por nuestras facultades perceptivas y racionales, sino también y sobre todo por nuestro sentido común o buen juicio. En este curso sostendremos la hipótesis de que Kant no fue el único epistemólogo clásico de corte criticista. También el escocés Reid sostendría un criticismo de corte no idealista, sino realista o materialista epistemológico.

Una postura epistemológica referida al segundo nivel del problema epistemológico, desde luego que menos importante que las tres anteriormente mencionadas –el empirismo, el racionalismo y el criticismo– sería la del *escepticismo* en sus modalidades *radical* y *relativa* o moderada. El escepticismo propone que el conocimiento es propiamente imposible porque carece de fundamentos y que la verdad es por completo inaccesible. Un escepticismo radical como el sostenido por Pirrón de Elis (365 a 275 antes de nuestra era), por ejemplo, ha sido infrecuente en la historia de la filosofía, aunque un escepticismo relativo o moderado como el del empirista David Hume, de acuerdo con el cual el conocimiento humano tiene alcances mucho menores a los previstos originalmente, parece mucho más convincente y fácil de sostener. Se llega a este escepticismo relativo desde otras posturas

epistemológicas y él debe enfrentar las críticas que pueden planteársele a partir de dichas posturas.

Otras posturas epistemológicas secundarias, éstas referidas al primer nivel del problema del conocimiento, son el *representacionismo* y el *antirrepresentacionismo*. Para el representacionismo epistemológico, las ideas que hay en nuestras mentes son *imágenes* o *representaciones* de las cosas u objetos, las cuales son más constatables, aceptables y finalmente, reales, que los propios objetos. Según el antirrepresentacionismo, en contraste, las ideas son más bien *nociones figurativas* de los objetos y procesos reales y son meramente alusivas a ellos; estas nociones figurativas y alusivas tan sólo conciben de un modo mejor o peor a esos objetos y procesos. El idealismo epistemológico se encuentra claramente vinculado con el representacionismo. El antirrepresentacionismo, por su parte, permite una de las versiones más convincentes del realismo epistemológico. En este volumen se hablará bastante de ambas posturas epistemológicas "secundarias".

La teoría del conocimiento o epistemología es, entonces, el ámbito de las reflexiones y los debates entablados explícita o implícitamente por los grandes filósofos realistas e idealistas epistemológicos de la historia –entre los primeros, Platón y Aristóteles, los aristotelistas medievales, Reid, John Stuart Mill, Marx, William James, etcétera, y entre los segundos, Berkeley, Kant y Hegel y los neokantianos y neohegelianos, Husserl y los fenomenólogos, Piaget y los constructivistas, etcétera– y por los grandes autores empiristas –por ejemplo, Locke, Berkeley, Hume y sus predecesores antiguos y continuadores modernos–, racionalistas –sobre todo Gottfried Wilhelm Leibnitz– y criticistas de la historia –muy especialmente Kant, los neokantianos y los fenomenólogos, además de Reid y los sensocomunistas y pragmatistas de los siglos XIX y XX–.

Pero aparte de la ontología, la metafísica y la epistemología, que serían las disciplinas filosóficas fundamentales, existen otras áreas de la filosofía apoyadas en diferentes problemas filosóficos. Por ejemplo, la ontología, la metafísica y aun la epistemología referidas a lo humano y a todo su mundo respectivo, conforman la llamada *antropología filosófica*. Las reflexiones de la antropología filosófica están en la base de los distintos planteamientos y discursos de las ciencias humanas y sociales, y ella se articula a partir de las reflexiones acerca de qué son y cómo son, finalmente, los seres humanos: si

son seres libres o absolutamente condicionados –esta discusión lleva a las muy relevantes posturas del liberalismo y el determinismo social e histórico–; si viven y piensan engañados por sus sentidos o por su limitada razón o si pueden conocer, efectivamente, la naturaleza del mundo, con ellos ahí incluidos; si su muerte representa un fin total o sólo un paso hacia otra vida; si la moral es fundamental y hasta universal en ellos o no lo es, etcétera.

La antropología filosófica es propiamente el marco de otras importantes áreas de la filosofía, apoyadas en problemas filosóficos específicos relacionados con la actividad humana. El problema filosófico de si hay un bien y un mal y cómo son ellos, por ejemplo, da lugar a la *ética* filosófica. El problema filosófico de qué es lo que nos agrada y lo que nos desagrada y por qué y cómo, suscita el ámbito de la *estética* filosófica. El problema acerca de cuál puede ser la "lógica", la tendencia o el sentido general de los hechos históricos humanos e inclusive no humanos, promueve a la *filosofía de la historia*. Los problemas asociados al conocimiento con pretensiones científicas, por ejemplo, los aquí tratados acerca de qué entender por ciencia o por demostración científica, corresponderían a la filosofía de la ciencia. Los problemas filosóficos que plantea la creación humana con pretensiones artísticas, por ejemplo con respecto a sus alcances epistémicos o prácticos y sus implicaciones éticas, remiten a la *filosofía del arte*; etcétera.

Todas las disciplinas filosóficas se asocian, entonces, a diferentes problemas filosóficos, los cuales propician, a su vez, disciplinas filosóficas como la ontología, la metafísica, la epistemología, la antropología filosófica, la ética, la estética, la filosofía de la historia, la filosofía de la ciencia o la filosofía del arte.

6. La teoría, la metodología y las articulaciones entre teorías científicas y planteamientos metodológicos y filosóficos

Si se consulta un diccionario cualquiera, podrá apreciarse que generalmente se entiende por el término "teoría" tres cosas distintas: en primer lugar, un ámbito de conocimientos considerado al margen de sus aplicaciones prácticas; se dice así, por ejemplo, que una persona puede conocer la teoría con respecto a cómo nadar, lo que no significa que pueda nadar efectivamente. En segundo lugar, se afirma con frecuencia que "teoría" es un orden sistemático de pro-

posiciones legales –un sistema de "axiomas", "teoremas" y "corolarios"–, que explica suficientemente la naturaleza de cierta clase de fenómenos; por ejemplo, la teoría termodinámica o la teoría de la relatividad. En tercer lugar, puede entenderse por "teoría" alguna hipótesis con respecto a una interrogante planteada en la investigación científica; por ejemplo, las teorías sobre la desaparición de los dinosaurios o la del hombre de Neandertal. Estas tres acepciones del término "teoría" parecerían tener, sin embargo, un denominador común que elucidaremos a continuación.

La palabra española "teoría" procede de la latina *theoria*. Esta palabra proviene a su vez del término idéntico griego *theoría*, la cual se relaciona con la palabra, también griega, *theorein*, que significa examinar o contemplar, examinar contemplando. De este modo, puede sugerirse que la teoría es la "sustantivación" del acto de contemplar. "Teoría" es, propiamente, "contemplación" de algo. Por la teoría, vemos. Sin la teoría, no vemos. Saber teoría no es otra cosa que establecer nuestro "campo visual" u "observacional" y saber más teoría es amplificar dicho campo de percepciones. Pero si la teoría es contemplación o visión de algo, nada más absurdo, entonces, que hablar de "herramientas teóricas". La teoría no es, en rigor, una "herramienta" de la que pueda prescindirse. Toda herramienta es un dispositivo para perfeccionar una capacidad motora o sensitiva cualquiera. Son herramientas el martillo que permite golpear más duro, o la lente que permite ver mejor. Pero la teoría no perfecciona ninguna facultad; la teoría es la facultad misma, la facultad de contemplar. Saber teoría no es propiamente poder ver mejor; es, sencillamente, poder ver. El que ve algo, ve porque dispone de la facultad para ello; ve porque dispone de la teoría necesaria para ello.

Pero entonces es claro que nunca hay práctica absolutamente carente de teoría –pues para "hacer" algo necesitamos siempre "ver" qué estamos haciendo– y nunca hay conocimientos ni ciencia aparte de la teoría o efectuados sin teoría. Conocemos gracias a que contemplamos de algún modo lo que queremos conocer. Por eso todas las ciencias tienen "su" teoría. Hay física y física teórica. Existen la química experimental "a secas" y las teorías químicas, de igual modo que la biología y las distintas teorías biológicas –el evolucionismo, en sus diversas variantes, sería una de las más famosas–. Desde luego, hay los estudios sociológicos y numerosas teorías sociológicas –la de Durkheim, la de Weber, la de Parsons, la de Schutz y un largo etcétera–. Se "hace teoría" o se ven

las cosas y regiones del mundo, desde muy distintos "puntos de vista", que comienzan con las capacidades orgánicas, psicológicas e intelectuales de las diversas especies animales –hasta llegar a la humana– y terminan con las infinitas situaciones temporales –históricas– y espaciales –relativas a la posición de cada individuo en el sistema social al cual pertenece–.

Aquí el problema que se plantea sería el de cuál es la teoría correcta para conocer cada cosa; cuál es la teoría correcta para conocer la estructura física o química del universo, por ejemplo, o cuál es la teoría correcta para conocer el destino de las sociedades humanas que han habido sobre la tierra, e incluso la solución de sus más apremiantes problemas. La respuesta a esta interrogante; la solución al problema planteado no sería, desde luego, nada sencilla. Lo primero que hay que apuntar es que los seres humanos, por sentido común, damos por sentado que siempre hay una teoría correcta, o más correcta que otras, la cual pudiera llevarnos a los conocimientos adecuados y sería diferente de muchas otras teorías incorrectas que habrán de llevarnos a diversas creencias falsas sobre los hechos que deseamos conocer, y al respecto de los cuales buscamos siempre la teoría correcta que nos permita llegar a saber cómo son ellos.

Las teorías estarían conformadas por tres clases principales de elementos conceptuales: en primer lugar, los términos del idioma humano en que se expresa la teoría específicamente considerada; en segundo lugar, los conceptos disciplinarios y culturales que enriquecen esa teoría, y en último término, los conceptos fundamentales de las propuestas de la teoría en cuestión, relacionados directamente con los problemas y reflexiones de la filosofía en sus distintas áreas. Con respecto a los dos primeros tipos de elementos integrantes de las teorías, habría que apuntar que éstas siempre se encuentran afectadas tanto por el léxico o la terminología ordinaria a la que recurren, con sus respectivos vocablos y reglas sintácticas –es decir, el hecho de que "se digan" en español, o en inglés, o en francés, etcétera–, como por los conceptos de que echan mano y que se derivan de un aprendizaje y una práctica disciplinarios, o inclusive de la situación y el desempeño socioculturales de quienes cultivan la teoría –por ejemplo, el lenguaje técnico de determinados científicos o artistas y las concepciones de los grupos sociales a los que pertenecen esos científicos y artistas–.

Pero un siguiente y tercer campo de elementos a considerar sería que todas las teorías tienen, en general, una muy clara relación con las

concepciones ontológicas, metafísicas y epistemológicas que explora la filosofía. Estas concepciones ontológicas, metafísicas y epistemológicas nos dirían qué tipo de entidades y de procesos hay qué conocer, cómo son ellos, y por lo tanto, cuáles son las formas de conocimiento y de demostración que es menester procurar con respecto a ellos. Por ejemplo, no es igual decir que lo que debe conocerse es "la naturaleza de las cosas" o las "causas" de los hechos y las cosas, a decir que lo que hay que conocer son las "leyes" matemáticas que rigen el comportamiento de los objetos. Tampoco se demostrarían esencias y leyes de los objetos exactamente de la misma manera, porque para el segundo caso se requieren conocimientos de matemáticas, lo que no es indispensable, en cambio, en relación con el primero.

Las teorías son *concepciones* o *visualizaciones* de determinado orden de hechos, pero son también *respuestas a ciertas interrogantes específicas;* son *soluciones* a problemas cognoscitivos precisos. Suele concebirse a las teorías científicas –más en el terreno de la investigación que en el del lenguaje coloquial– como respuestas o soluciones a problemas que se plantean desde una perspectiva teórica más amplia. La teoría biológica de la evolución, por ejemplo, habría sido una solución –la mejor solución posible– para el problema de por qué las especies animales actuales no existieron en épocas pasadas, y la teoría durkheimiana del suicidio, la solución más satisfactoria –en determinado momento– para el problema de por qué las sociedades arrojan siempre un número regular y constante de suicidios.

En la relación habitual entre teorías científicas y concepciones ontológicas, metafísicas y epistemológicas o gnoseológicas, surge un elemento adicional que es la *metodología*, el discurso relativo a los métodos o los procedimientos considerados adecuados para conocer un objeto teórico –en el contexto de determinadas teorías–, con sus respectivas posiciones ontológicas, metafísicas y epistemológicas. Si la epistemología y, sobre todo, la gnoseología intentan elucidar *qué es conocer*, la metodología abordaría la temática de *cómo conocer* o cómo es que conocemos. La metodología es tanto el ámbito como el estudio de los métodos, y en este sentido es factible hablar de una relación o articulación entre las teorías científicas, la metodología y las concepciones filosóficas –epistemológicas, ontológicas y metafísicas, principalmente–. La historia del conocimiento científico, en todas sus vertientes, ha propiciado permanentemente la existencia, coexistencia y competencia de ciertas articulaciones entre estos tres elementos.

Tales articulaciones han sido objeto de atención creciente por parte de la filosofía y la historia de la ciencia, sobre todo desde la segunda del siglo xx, recibiendo diferentes denominaciones. El norteamericano Thomas S. Kuhn (1922-1996) las llamó en un libro muy importante –*La estructura de las revoluciones científicas*, de 1962–, "paradigmas". El filósofo de origen húngaro Imre Lakatos (1922-1974) prefirió reconocerlas como "programas de investigación científica", y en una investigación posterior, igualmente digna de mención –la cual arrancaría con *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del desarrollo científico*, de 1977–, el filósofo también norteamericano Larry Laudan (nacido en 1941), comprendió esas articulaciones entre teorías científicas, metodología y concepciones filosóficas, como "tradiciones de investigación". Se trata en general, de acuerdo con todos estos autores, de diferentes modos o formas de aproximarse a la realidad, con el propósito de conocerla de la manera más convincente y satisfactoria posible (Losee, 1981: 214 y ss).

7. Paradigmas de ciencia normal, programas de investigación científica y tradiciones de investigación

Thomas S. Kuhn publicó en 1962 *La estructura de las revoluciones científicas*, obra en la que reconociéndose deudor de los trabajos del ruso Alexandre Koyré (1892-1964) y del francés Émile Meyerson (1859-1933), propuso una "reconstrucción racional" del progreso de las ciencias; un esquema para hacer inteligible ese progreso. Para *La estructura de las revoluciones científicas*, las ciencias se desarrollan en largos períodos sucesivos de "ciencia normal" o de "normalidad" científica. Este desarrollo es como la simple actividad de resolver un rompecabezas, cuyas piezas parecen bien conocidas. En tales períodos de ciencia normal impera un "paradigma" de ciencia, una manera de ver y de explicar los objetos de estudios con los cuales está de acuerdo la comunidad de científicos. Simultáneamente, se impone de un modo incuestionable cierta teoría modelo que ejemplifica aquella manera de ver y de explicar las cosas –recuérdese que "paradigma" quiere decir "ejemplo", "modelo a seguir"–. Un caso notable lo ofrece la física, con la mecánica newtoniana, de los siglos XVII a XX.

El paradigma de ciencia normal resuelve paulatinamente su rompecabezas del mundo, pero comienza a encontrar problemas, datos

ininteligibles, piezas que "no checan". Estos problemas preparan el terreno para una "revolución científica". No bastan los problemas como tales; lo que cuenta, además, es que surja un nuevo paradigma capaz de resolver los problemas del paradigma "normal". Entonces "cae" este paradigma en una "revolución científica" y el "paradigma revolucionario" es aceptado por la comunidad científica, la cual comienza a desarrollarlo como el nuevo paradigma "normal". Esto sucedió, por ejemplo, con el paradigma aristotélico de la física, que enfrentado a los problemas del movimiento, no pudo resolverlos de un modo satisfactorio, cediendo finalmente su lugar hegemónico al nuevo paradigma galileano y newtoniano, el cual, con sus concepciones sobre la inercia, sí sería capaz de resolver tales problemas.

En el proceso histórico de las ciencias ellas progresan porque, en general, van "sabiendo más". Pero el progreso de las ciencias no es lineal y continuo; es un proceso discontinuo y accidentado. Kuhn no aceptaba la *incomensurabilidad* entre las teorías científicas rivales; no aceptaba del todo la tesis que, reivindicada especialmente por el agudo filósofo austriaco de la ciencia, Paul Feyerabend (1924-1994), afirma que las teorías científicas, aun las de un mismo campo de estudios, son como idiomas diferentes propiamente intraducibles unos en otros –esta es, aproximadamente, la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías científicas–. En las ciencias hay problemas comunes reconocidos por las distintas teorías y paradigmas. Así, los paradigmas "revolucionarios" resuelven problemas que aquejan a los paradigmas "normales" haciendo avanzar el conocimiento, si bien ocurren "pérdidas cognoscitivas" relacionadas con los avances no problemáticos de los paradigmas ya abandonados. Es decir, es posible que las ciencias olviden planteamientos que fueron comunes en otros tiempos y que tal vez eran correctos.

Imre Lakatos, filósofo húngaro que adquirió celebridad por su carrera en la universidad de Cambridge, autor entre otros trabajos de *La falsación y la metodología de los programas de investigación científica*, de 1968; *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, de 1970, y *La metodología de los programas de investigación científica*, publicado póstumamente en 1978, coincidiría con Thomas Kuhn en que la historia de las ciencias es un proceso discontinuo y afectado por "revoluciones científicas", pero quiso profundizar en el proceso que lleva a esas revoluciones.

Según Lakatos, estas revoluciones tienen "condiciones externas" de orden económico, político, social, psicológico, etcétera, además de "condiciones internas" de orden puramente teórico. Kuhn repararía casi solamente en las condiciones internas, destacando las "anomalías" de los paradigmas, es decir, los problemas que no resuelve un paradigma normal, pero sí el paradigma emergente. Los paradigmas pueden acumular un sinfín de anomalías, pensaba Lakatos, pero si las condiciones externas no lo permiten, jamás habrá revolución científica. Con ideas como éstas Lakatos reivindicaba la obra de Pierre Duhem (1861-1916), científico e historiador de la ciencia francés, para el que la revolución científica del siglo XVII no fue sino la culminación de un largo proceso iniciado en la Edad Media.

Lakatos habló de "programas de investigación científica" en lugar de "paradigmas", pues estimaba que los denominados paradigmas sobreviven a los períodos de ciencia normal y de revolución científica y son más bien "programas de investigación" que siguen los científicos. Un programa de investigación científica es una serie de lineamientos metodológicos y filosóficos en general, que traza rutas de investigación a seguir y rutas de investigación a evitar, generando de este modo ciertas investigaciones y teorías científicas, precisamente las del programa de investigación. Los programas de investigación científica pueden ser "progresivos" o "degenerativos". Ellos coexisten y compiten en el ámbito general de la ciencia, ganando y perdiendo puntos para su propia causa. Los científicos, pensaba Lakatos, "apuestan" a distintos programas, depositan sus esperanzas en ellos, aunque de momento atraviesen por situaciones críticas. La historia de la ciencia tiene numerosos ejemplos de científicos que "remaban contra la corriente", por suscribir e intentar aplicar programas aparentemente caducos o insensatos.

Lakatos confería a los programas de investigación científica una "heurística negativa" y una "heurística positiva". La primera son las formas de investigación a evitar y la segunda, las formas de investigación a seguir. La heurística negativa protege siempre un "núcleo" de proposiciones axiomáticas para el programa, que no se discuten y que no se exponen a falsación, a refutación. Por ejemplo, el programa de investigación científica newtoniano no cuestiona los axiomas del movimiento y de la ley de atracción gravitacional; el programa de investigación del evolucionismo darwiniano no admite la refutación del principio de selección natural; el programa de

investigación marxista rechaza de antemano todo cuestionamiento de la "lucha de clases"; etcétera. Por su parte, la "heurística positiva" de un programa de investigación científica le permite construir teorías que entre otras cosas, produzcan un "cinturón protector" de "hipótesis auxiliares", para resguardar al núcleo del programa. Como ejemplo están las "condiciones subjetivas" en el programa de investigación marxista, que justificarían la ausencia histórica de la revolución proletaria. Lakatos decía así que un programa de investigación científica es progresivo si sus teorías, además de mantener incólume el núcleo del programa, explican más y más elementos con respecto a sus objetos de estudio y resuelven más y más problemas, conjurando posibles anomalías. El programa de investigación es degenerativo, desde luego, en caso de que suceda lo contrario. Lakatos superaba entonces el esquematismo de la propuesta original de Kuhn, a la vez que concordaba con este autor en que existe un progreso científico discontinuo, consistente en un "saber cada vez más".

Larry Laudan, autor de *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del desarrollo científico*, de 1977 –y de otros libros como *Ciencia e hipótesis*, de 1981, o *Ciencia y relativismo*, de 1990, etcétera–, aceptaría con Lakatos y Kuhn la tesis de un progreso científico, pero halló problemático que dicho progreso radicara esencialmente en un "saber cada vez más". A veces hay un aumento de las explicaciones con un proceder de los científicos propiamente irracional, y a veces cierto proceder que es racional entre los científicos, no reditúa en un aumento de explicaciones y conocimientos. Las investigaciones de Robert Grosseteste y de Roger Bacon en el siglo XIII sobre los fenómenos de la luz y la visión, por ejemplo, rompían con la aristotélica racionalidad científica imperante, si bien hicieron progresar a la ciencia; en cambio, las estimaciones de William Thompson –Lord Kelvin– en el siglo XIX acerca de la antigüedad real de la Tierra –las cuales ubicaban dicha antigüedad en no más de 5 mil años–, eran más "racionales" que las del propio Darwin, aunque sin duda obstruyeron el progreso científico.

Para Laudan estos problemas se resuelven concibiendo a la ciencia justamente como un "ejercicio de resolución de problemas", más que como uno de expansión de conocimientos o de aproximación a la verdad. La ciencia progresa no tanto porque conozca cada vez más y más cosas, sino ante todo porque intenta resolver, y resuelve de hecho, más y más problemas de investigación. Al resolver sus problemas, la ciencia conoce más. Pero lo

importante no es tanto el incremento de los conocimientos, sino la resolución de los problemas. Es imposible conocer más sin resolver problemas y en cambio es factible que la resolución de problemas no arroje nuevos conocimientos. Comprendiendo a la ciencia como resolución de problemas, se restablece la ecuación –extraviada con Kuhn y Lakatos– entre racionalidad y progreso científicos.

Laudan ha dicho que la ciencia es la resolución de problemas "empíricos" acerca del mundo real y "conceptuales" o de coherencia entre las distintas teorías. Las teorías científicas son esencial y precisamente las respuestas a esos problemas. Pero los problemas empíricos y conceptuales que buscan resolverse a través de las teorías científicas se proponen y resuelven a partir de una serie de presupuestos metodológicos y filosóficos que, conjuntamente con esas teorías, dan lugar a distintas "tradiciones de investigación". Laudan llamó "tradiciones de investigación" a lo que Kuhn denominaría "paradigmas" y Lakatos, "programas de investigación científica". Las tradiciones de investigación existen en toda disciplina de conocimiento, inclusive en aquellas que no se aceptan fácilmente como científicas –empezando por las disciplinas propiamente filosóficas: la ontología, la metafísica, la epistemología, la antropología filosófica, la ética, etcétera–. Por ello Laudan hablaría escuetamente de "tradiciones de investigación". Además, es claro que cada tradición de investigación –cuyos problemas en común con otras tradiciones delimitan campos de conocimiento diversos– establece las características de su propio conocimiento, incluyendo si es o no conocimiento falseable. Laudan se muestra escéptico ante la idea de que los paradigmas sean tan sólo científicos y ante la idea de que la ciencia tenga fronteras demasiado definidas.

Las tradiciones de investigación son progresivas si resuelven eficazmente los problemas empíricos y conceptuales que se plantean y si superan sus respectivas anomalías. Por supuesto que los problemas conceptuales que enfrentan las teorías y las tradiciones no sólo tienen qué ver con otras tradiciones y teorías, sino más allá, con cuerpos de doctrina religiosos, culturales, sociopolíticos, etcétera. Además, las tradiciones de investigación persisten y se desarrollan amplia o escasamente durante largos períodos de tiempo –por eso se habla de "tradiciones" más que de "programas" o "paradigmas" – y por si fuera poco, remata Laudan, las distintas tradiciones evolucionan. El "núcleo" que destacara Lakatos para sus programas de

investigación científica, puede sufrir alteraciones más o menos significativas a lo largo del tiempo.

Los paradigmas, los programas de investigación científica y las tradiciones de investigación propuestos por Kuhn, Lakatos y Laudan, respectivamente, han sido las tres formas más influyentes de comprender las articulaciones entre teorías científicas y principios metodológicos y filosóficos que han dominado la historia de las disciplinas científicas y cognoscitivas. Hoy puede hablarse de paradigmas científicos con el sentido más exacto y laudaniano de "tradiciones de investigación", o bien puede hablarse de tradiciones de investigación como sinónimo menos criticable de "paradigma".

8. Sentido común y conocimiento científico

Sin embargo, ¿la exposición anterior significa que las ciencias nunca conocen la verdad acerca de sus objetos, e inclusive que esta verdad es absolutamente relativa y dependiente de los contextos socioculturales en los que ella intenta formularse, de manera tal que cada época y aun cada individuo tienen su verdad? Propiamente hablando, no. Sólo significa que la consecución de la verdad y el desarrollo del conocimiento y de la ciencia son un proceso bastante arduo y complicado, pero no imposible. Son, en efecto, muy numerosos los puntos de vista desde los cuales es posible emprender la tarea cognoscitiva y científica.

Todo lo que se proponga pertinentemente sobre los hechos y las cosas del mundo, estará dicho desde un paradigma, un programa de investigación científica o una tradición de investigación, y más aún, presupondrá la peculiar situación cultural, social e histórica del sujeto percipiente y cognoscente. Sin embargo, ello no implica propiamente que resulte imposible conocer –y conocer científicamente– los objetos y procesos del mundo. Ni el conocimiento está impedido por el hecho de que siempre se haga desde ciertos puntos de vista, ni existen tampoco puntos de vista absolutamente privilegiados para conocer la realidad. A fin de hacer posible el conocimiento de cualquier entidad, se requiere dar, prácticamente, con las perspectivas y los métodos adecuados para lograrlo. Por ejemplo, si se busca apreciar un bosque íntegro, habrá que verlo desde un punto de vista muy distante, y si lo que quiere contemplarse es una pequeña flor, será preciso acercarse a ella en el modo y el momento más adecuados.

Desde luego, conocer no implica sencillamente "pararse" frente a las cosas y los hechos del mundo, abrir nuestros sentidos y nuestra inteligencia frente a ellos y decir cómo son, pues siempre diremos o pensaremos que las entidades de dicho mundo son justo del modo en que nos permiten afirmarlo nuestros moldes mentales, nuestros "paradigmas" de tipo filosófico, metodológico y teórico, los cuales son, en principio, conceptos de nuestra lengua y nuestra cultura, época y entorno social. Pero inclusive haciendo esto, no cabría duda de que a veces decimos que las cosas son justo como realmente son, aunque tales ocasiones sean más contadas y limitadas de lo que quisiéramos.

Podemos, desde nuestra cultura y ubicación histórica, decir, entonces, cosas ciertas sobre los hechos y situaciones del mundo. Pero también habría que notar que los moldes mentales con los que percibimos y conocemos las entidades de lo real son, en última instancia, los propios de nuestra especie humana. Es preciso reconocer que no solamente un francés o un mexicano de hoy, o de hace 200 años, verán diferentemente al mundo: también percibirán ese mundo de distinta manera los seres humanos mismos y sus parientes biológicos más cercanos –es decir, los chimpacés y los gorilas–, como además los perros, los gatos, las ballenas y otros animales "superiores" o "inferiores". Existe, pues, un modo *propiamente humano* –digamos, humano "natural"– de percibir el mundo –más allá de los infinitos modos humanos culturales de hacerlo, los cuales serían posibles gracias a ese modo natural, y que inclusive le darían una forma "cultural"–, y en rigor, no solamente de percibirlo, sino además de entenderlo y hasta de actuar en él.

Este modo humano –propio de nuestra especie, a pesar o aparte de los múltiples contextos culturales en los que dicho modo pueda desplegarse– de percibir el mundo, así como de entenderlo y de actuar en él, es el sentido común humano. En principio, ese sentido común es pues la *forma humana de percibir, entender y actuar en el mundo, capaz de articularse sobre la base de ciertos principios metaculturales –esto es, más allá de la cultura–, de algunos "primeros principios del sentido común"* –la expresión es del filósofo escocés del siglo XVIII, Thomas Reid–, los cuales nos permiten juzgar los objetos y procesos del mundo de un modo que por fuerza consideramos el adecuado, y acceder hasta lo que en última instancia sería el sentido común, es decir, la sensatez, el buen sentido o el buen juicio.

El filósofo canadiense contemporáneo Lynd Forguson ha destacado en su libro *Sentido común*, de 1989, que los humanos conocemos siempre desde teorías construidas por nosotros mismos, sólo que dichas teorías estarían "montadas" sobre una *teoreta (theorette)* que es nuestro sentido común, nuestra forma humana de percibir el mundo, así como de entenderlo y de actuar en él, la cual no ha sido cultural y deliberadamente construida, sino genéticamente articulada en nuestra propia especie humana. Esa teoreta nos hace "funcionar" teórica y prácticamente de determinados modos específicos –todos ellos humanos–, por lo que no nos queda sino esperar que tales modos coincidan con nuestras expectativas teóricas y prácticas acerca del mundo. El sentido común indica, pues, que conocemos efectivamente el mundo, y no podemos sino pensar así, por lo que ojalá tal cosa resulte cierta, no obstante que en muchísimas ocasiones no contemos con elementos de juicio que nos permitan hallarnos seguros de ello, aunque en otras debamos aceptar que sí podemos estarlo.

El sentido común nos pide, entonces, que busquemos la verdad, pero también nos convence de que jamás la lograremos del todo –en otros términos, puede decirse que lo que hay en nosotros es un "principio de veracidad" muy difícil de cuestionar, aunque la verdad misma siempre sea cuestionable–. El sentido común nos dice que nuestro conocimiento humano admite diferentes grados, con uno –el llamado conocimiento científico o el más "resistente" a las refutaciones– situado en la cúspide de dicha gradación. El sentido común es incluso el que nos hace ser culturalmente diversos y el que propicia, además, que existan formas culturales de ser y de pensar abiertamente contrarias al propio sentido común y sus "primeros principios" metaculturales. Hay tradiciones de investigación en todas las áreas del conocimiento –procuradoras de ciertas conjeturas que van probando ser saberes perfectibles– finalmente compatibles con el sentido común humano; tradiciones que, asimismo, nos ayudan a comprender ese sentido común. Y es la práctica o la experiencia de la humanidad la que perfila dichas tradiciones progresivas y no degenerativas, aunque nunca desaparezcan del todo –y haya razones para ello– aquellas otras tradiciones discordantes con el sentido común.

Estamos hechos para creer en la verdad, en el conocimiento, en la ciencia. Quizás estemos hechos para estar equivocados al respecto, pero también constataremos que no en todas las ocasiones nos equivocamos, pues suele

haber indicios de que somos capaces de formular asertos que prueban reiteradamente su verdad y que muy posiblemente son cabales conocimientos –rectificables–. Afirmar ello es reivindicar al sentido común y sostener que, con respecto a las conjeturas con pretensiones cognoscitivas y científicas, conviene suscribir las palabras de una tradición religiosa que sugieren que "por sus obras los conoceréis". La reivindicación del sentido común, el *sensocomunismo*, empalma cómodamente con el *pragmatismo* filosófico, que nos permite defender las verdades, el conocimiento y la ciencia, a la vez que el hecho de que tales entidades nunca podrán ser absolutas y perfectas. Pragmatismo, en última instancia, es *aceptar aquello que tengamos que aceptar aunque no lo queramos o no nos convenga, y rechazar aquello que haya que rechazar aunque no lo queramos o tampoco nos convenga.* El pragmatismo se apoya en el sensocomunismo que, reivindicando al sentido común, nos propone que la verdad es accesible y desde luego perfectible, si bien nunca la conseguimos de manera absoluta.

Más adelante veremos –especialmente en el Capítulo II, inciso 5– que el sensocomunismo, al tiempo que reivindica nuestra fe en la verdad, plantea que nuestros conocimientos, más que ser propiamente verdaderos o falsos –si es que cabe hablar de tal cosa–, son, en rigor y tan sólo, mejores o peores. En última instancia, los conceptos de verdad y falsedad conducen a concepciones bastante discutibles sobre el conocimiento en el ámbito de la filosofía de la ciencia, mientras que hablar del conocimiento como de una interpretación de mayor o menor calidad sobre la naturaleza de los objetos investigados o, sencillamente, de una mejor o una peor interpretación del mundo, resulta mucho más aceptable y convincente.

9. Dos textos representativos de la actual filosofía de la ciencia

Tomando en cuenta el marco integral de reflexiones y conceptos básicos anteriormente expuesto, revisemos ahora dos textos representativos de la actual filosofía de la ciencia, que nos servirán para afianzar las consideraciones vertidas. El primero es el ensayo "La ciencia: conjeturas y refutaciones", de Sir Karl R. Popper, incluido en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (Popper, 1991: 57-93), y el segundo, el breve Discurso de Larry Laudan ante los miembros y el público del Instituto de

Investigaciones Filosóficas de la UNAM, con motivo del homenaje que le rindiera ese instituto por sus 60 años de edad, en Octubre del año 2001.

Karl R. Popper nació en Viena en 1902 y murió en Londres en 1994. Fue profesor en la Universidad de Nueva Zelanda de 1937 a 1945 y luego profesor de la célebre London School of Economics de la Universidad de Londres, de 1945 en adelante. Se destacó como uno de los más importantes e influyentes filósofos de la ciencia del siglo XX y como un gran exponente del pensamiento político liberal, especialmente contrario al marxismo. Entre sus obras más importantes destacan, en el terreno de la filosofía de la ciencia, *Lógica del descubrimiento*, de 1934; *La lógica de la investigación científica*, de 1959, y *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, de 1963. En el ámbito del pensamiento político-social, resulta obligado mencionar *La sociedad abierta y sus enemigos*, de 1945, y *La miseria del historicismo*, de 1957.

El texto de "La ciencia: conjeturas y refutaciones" está dividido en diez incisos y un apéndice. Éste último es poco relevante para los fines de nuestra revisión, pero de los primeros siete incisos es pertinente reparar en ciertas ideas muy importantes. En el apartado I, Popper apunta que desde 1919 se planteó a sí mismo la siguiente pregunta: "¿cuándo debe ser considerada científica una teoría? o ¿hay un criterio para determinar el carácter o *status* científico de una teoría?" (1991: 57). Tres teorías que habitualmente son consideradas científicas y verdaderas movieron a Popper a plantearse la pregunta anterior: la teoría de la historia de Karl Marx (1818-1883), el psicoanálisis de Sigmund Freud (1856-1937) y la psicología del individuo de Alfred Adler (1870-1937). Estas tres teorías, a juicio de sus adeptos, según escribe Popper, mostraban un amplio poder explicativo de sus respectivos campos de estudio y estaban, tanto ellas como dichos campos, colmadas de verificaciones que las confirmaban como teorías científicas y verdaderas. La respuesta a la pregunta planteada parecía ser, por tanto, la verificación apoyada en el método observacional e inductivo.

Sin embargo –agrega el inciso I de "La ciencia..."–, especialmente una consulta que le hiciera Popper al propio Adler, lo convenció de que esas tres teorías –a diferencia de las teorías físicas de Newton y de Einstein, por ejemplo– en realidad no habían examinado cuidadosamente sus ejemplos verificadores, y de hecho estaban planteadas por medio de proposiciones

incapaces de someterse en forma clara a verificación o refutación. Algo muy distinto era lo que ocurría, por ejemplo, con la teoría de la relatividad de Einstein, la cual había admitido, al menos, que las fotografías de Eddington del eclipse solar de 1919 –esta información la agregamos nosotros a lo dicho por el texto de Popper– la pudieran refutar o verificar. Mediante tales fotografías quedó demostrado que la teoría de la relatividad era viable. Por consiguiente, la respuesta a la pregunta planteada por Popper venía a ser, en síntesis, la *refutablidad* o "*testabilidad*" de las teorías, es decir, el hecho de que ellas puedan someterse a una clara refutación para, acaso, salir airosas de ella.

Popper enumeraba siete conclusiones a las que arribó con sus reflexiones sobre la refutabilidad de las teorías: 1) "Es fácil obtener confirmaciones o verificaciones para casi cualquier teoría, si son confirmaciones lo que buscamos"; 2) "Las confirmaciones sólo cuentan si son el resultado de predicciones (arriesgadas)"; 3) "Toda 'buena' teoría científica... prohíbe que sucedan ciertas cosas"; 4) "Una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible no es científica" y la irrefutabilidad es un defecto y no una virtud de las teorías con pretensiones científicas; 5) "Todo genuino *test* de una teoría es un intento por desmentirla, por refutarla"; las teorías tienen distintos grados de "testabilidad"; 6) Las confirmaciones de una teoría valen sólo cuando son resultado de un test, y 7) Teorías testables ya refutadas pueden seguir contando con seguidores, los cuales les introducen elementos *ad hoc* para escapar a la refutación; aparecen entonces los "sesgos" y las "estratagemas convencionalistas" (1991: 61).

En el inciso II de "La ciencia...", Popper señalaba que teorías como las de la astrología incumplen ostensiblemente con lo sugerido por los siete puntos antes expuestos. Abundantísimos hechos "comprueban" las afirmaciones astrológicas y las predicciones de la astrología se enuncian siempre de manera tan vaga, que casi cualquier situación las "corrobora". Empero, algo muy similar ocurriría con el marxismo y las teorías psicoanalíticas de Freud y Adler. En el caso del marxismo, esta teoría había arrancado con predicciones arriesgadas que la refutarían con claridad –Popper piensa en la fallida predicción de la gran revolución comunista de 1848–, pero muy pronto sus creadores y seguidores le introducirían sesgos y estratagemas convencionalistas, que permitieron que siguiera siendo atractiva para muchos investigadores.

Claro que tanto Marx, como Freud y Adler pudieron haber dicho cosas ciertas sobre sus respectivos objetos de estudio, y lo mismo sucede con los mitos de muchos pueblos, los cuales han antecedido a las ciencias. Sin embargo, todas estas teorías no son propiamente científicas; no satisfacen el "criterio de demarcación" que persigue distinguir entre teorías científicas y no científicas, y no resuelven con propiedad el "problema de la demarcación" que enfrentan las teorías con pretensiones de ciencia.

El apartado III destacaba que aunque parezca lo contrario, refutabilidad no equivale estrictamente a verificabilidad. El neopositivismo del Círculo de Viena –en autores como Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, etcétera– y el propio Wittgenstein del *Tractatus lógico-philosophicus*, de 1922 –al sostener su "criterio de significación" por el que únicamente las teorías científicas tienen pleno "significado" y las teorías "metafísicas" carecen de sentido–, suscribían un criterio de verificabilidad que no alcanza a precisar qué es ciencia y qué no lo es. Recuérdese el aforismo 4.11 del *Tractatus*, que indica que "la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)" (Wittgenstein, 1981: 85). Popper recuerda que expuso por primera vez sus señalamientos en el libro *Logik der Forschung*, de 1934, y luego en otro volumen que incorporaría a éste último, *La lógica de la investigación científica*, de 1959.

En el inciso IV Popper precisaba que al "problema de la demarcación", quizás el más importante de la filosofía de la ciencia, debe agregarse el "problema de la inducción". ¿Cómo es que de muchas observaciones particulares podemos pasar a conclusiones o proposiciones generales? Hume pensaría en el siglo XVIII que por una simple costumbre o por un hábito resultado de la repetición de experiencias inductivas. Pero no es la repetición el fundamento de la costumbre y de la propia inducción; muchas veces inducimos con demasiado pocas observaciones. "Yo propongo invertir la teoría de Hume –escribió Popper–. En lugar de explicar nuestra propensión a esperar regularidades como resultado de la repetición, propongo explicar la repetición... como el resultado de nuestra propensión a esperar regularidades y buscarlas" (1991: 71-72). Tenemos una tendencia a establecer conclusiones sin contar antes con las premisas adecuadas, aunque muchas veces tengamos que descartar tales conclusiones, porque así nos lo indica la observación misma o porque dichas conclusiones no checan con otras que ya han resistido la

refutación. Conjeturar y refutar; así es como surgen las teorías científicas. Los intentos de refutación deben aplicarse a conjeturas susceptibles de dicha refutación.

En el apartado V se consideraba la creencia de que la observación; de que "observaciones puras" preceden siempre a la teoría. Hubo una vez un hombre que dedicó su vida a apuntar observaciones que luego transmitiría a la Royal Society de Londres, con la fútil esperanza de que sirvieran como material inductivo; alguna vez yo, señalaba Popper en su texto, les pedí a mis alumnos que tomaran papel y lápiz y apuntasen todo lo que observaran cuidadosamente; obviamente, esos estudiantes me preguntaron –recuerda Popper–: "¿qué quiere que observemos?", y es que "la observación siempre es selectiva. Necesita un objeto elegido, una tarea definida, un interés, un punto de vista o un problema. Y su descripción presupone un lenguaje descriptivo, con palabras apropiadas" (1991: 72-73). Siempre conjeturamos a partir de algunos "intereses teóricos", de cierto "trasfondo", cierto "horizonte de expectativas" (1991: 73). Y esas expectativas son, finalmente, innatas. "...Nacemos con expectativas, con un 'conocimiento' que, aunque no es *válido a priori*, es *psicológica* o *genéticamente a priori*, es decir, anterior a toda experiencia observacional. Una de las más importantes de estas expectativas es la de hallar una regularidad. Está vinculada a una propensión innata a buscar regularidades o a una *necesidad* de *hallar* regularidades..." (1991: 73-74). Nos referimos a algo que "Kant consideraba como parte de nuestro equipo mental" (1991: 74). Y agregaba Popper: "cuando Kant afirmaba: 'nuestro intelecto no extrae sus leyes de la naturaleza, sino que impone sus leyes a la naturaleza', tenía razón. Pero al pensar que estas leyes son necesariamente verdaderas, o que necesariamente tenemos éxito al imponerlas a la naturaleza, estaba equivocado" (1991: 74).

Efectivamente, añadía Popper en el inciso VI, los humanos mostramos espontáneamente un "*pensamiento dogmático*" (1991: 75) que nos lleva a buscar y encontrar regularidades y relaciones en los hechos, relaciones que consideramos verdaderas por el simple hecho de haberlas supuestamente encontrado. Pero a esta "*actitud dogmática*" es preciso rectificarla con una "*actitud crítica*", que nos invita a someter a prueba, o más bien a refutación, nuestras afirmaciones sobre esas regularidades y relaciones. Así, el genuino *pensamiento crítico* consiste en admitir el criterio de demarcación aparte del

criterio de inducción; consiste en superar el *pensamiento dogmático*, que se contenta con la propuesta de regularidades y relaciones acríticamente "verificadas"; consiste asumir una actitud en rigor crítica, que sólo se atreve a suscribir cuanto resiste a los intentos eficaces de refutación.

Popper escribiría en el apartado VII de su texto, que...

"...La actitud dogmática se halla claramente relacionada con la tendencia a *verificar* nuestras leyes y esquemas tratando de aplicarlos y confirmarlos, hasta el punto de pasar por alto las refutaciones, mientras que la actitud crítica es una disposición a cambiarlos, a someterlos a prueba, a *refutarlos*, si es posible. Esto sugiere que podemos identificar la actitud crítica con la actitud científica, y la actitud dogmática con la que hemos llamado seudo científica. Sugiere, además, que, en un plano genético, la actitud seudo científica es más primitiva que la científica y anterior a ésta: es una actitud precientífica" (1991: 76-77).

La ciencia no comienza, pues, con la realización de observaciones y experimentos, sino con los mitos y con la crítica de los mismos. Adicionalmente, las teorías científicas no se transmiten históricamente como dogmas, sino como acervos enunciativos que invitan permanentemente a su crítica y su refutación. Y todo esto comenzaría con la Grecia antigua.

Puede hablarse, así, del "descubrimiento griego del método crítico" (1991: 77), si bien originalmente se pensó que dicho método resolvería todos los problemas de investigación y acarrearía una vasta serie de *certidumbres*. Hoy sabemos que "tal esperanza era un residuo de la manera dogmática de pensamiento" (1991: 77). No obstante ello, resulta más convincente sostener la actitud crítica que la dogmática: "*...No hay procedimiento más racional que el método del ensayo y el error, de la conjetura y la refutación*" (1991: 78). En principio, todas las teorías y las leyes de la ciencia son "tentativas, conjeturales o hipotéticas", por seguras que nos parezcan. Hasta aquí las reflexiones de Popper que ofrecen interés para los contenidos del presente texto.

Queda claro que Popper explicaba suficientemente la distinción planteada entre una noción clásica o tradicional de la ciencia y una concepción actual o moderna de la misma. También es ostensible que Popper fue un autor que problematizó filosóficamente teorías científicas con un enorme prestigio intelectual –como el marxismo o el psicoanálisis–, a la vez que reivindicaría como nadie antes la enorme importancia de la refutabilidad o "testabilidad"

del pensamiento científico, el cual es también y por excelencia el pensamiento crítico. Sin embargo, cierto aspecto que soslaya el texto de Popper es el relativo al hecho de que *la refutabilidad no solamente destruye presuntos conocimientos y teorías científicas, sino también puede constatar dichos conocimientos, teorías e incluso metateorías o "teoretas"* (como la del sentido común; cf. *supra*, inciso 8). Cuando se intenta refutar teorías puede, en efecto, refutárselas, pero también y por esa misma operación, constatarlas total o parcialmente.

Efectivamente, existen saberes que parecen ser bastante o demasiado seguros, de manera tal que su refutabilidad nos resultaría asombrosa, y de hecho en numerosas ocasiones lo es porque los intentos mismos por refutar esas teorías *no hacen sino convencernos más y más de ellas y de su pertinencia.* Se antoja difícil, por ejemplo, considerar a la teoría heliocéntrica como una mera hipótesis "tentativa, conjetural o hipotética", e igualmente considerar refutadas a nuestras tendencias naturales a buscar regularidades o a creer en la verdad. La constatación reiterada de saberes como los anteriores, nos permite apreciar que Popper tal vez no ponderó debida o adecuadamente el elemento pragmático que por fuerza acompaña al pensamiento científico y antidogmático. Ese elemento pragmático o pragmatista sería el de la *constatabilidad* de ciertas creencias, a manera de saberes o conocimientos. No es dogmatismo reconocer ciertos frutos curiosos del pensamiento crítico; antes bien lo dogmático sería negarse a hacer ello, mediante una apelación desmedida a la refutabilidad de las teorías científicas. Quizás Popper presentó el pensamiento crítico que defendía con una actitud propiamente dogmática.

Esto mismo pudiera plantearse sugiriendo que las conjeturas de que hablaría Popper, con las cuales se estructura la ciencia, son quizás y propiamente, de dos clases distintas: conjeturas hipotéticas –o *hipótesis conjeturales*– y conjeturas hasta ahora ratificadas –o *certidumbres conjeturales*–. Las primeras serían aquéllas en las que se detuvo cuidadosamente Popper, y consisten en las hipótesis adelantadas con respecto a la explicación de ciertos fenómenos, las cuales se someten a prueba para constatar que ellas sean viables o sostenibles o acaso deban dejar de serlo. Pero las segundas, menos atendidas por el filósofo austriaco que se haría célebre desde Inglaterra, son aquellas conjeturas que la testificación ratifica y constata en su viabilidad una y otra vez, y que dan lugar a conclusiones que *resulta impertinente no aceptar, aun tomando en cuenta su eminente carácter conjetural.* Este segundo

tipo de conjeturas nos aproximaría al pragmatismo filosófico que soslayaban las reflexiones de Popper, porque el pragmatismo, ante todo, nos enseña a reconocer que ciertas hipótesis deben abandonarse, aunque ello no se desee, y otras, en cambio, deben adoptarse o aceptarse, aunque ello tampoco se desee (Murphy, 1990: 56-57).

Pero los planteamientos popperianos de "Conjeturas y refutaciones" nos pueden conducir hasta el siguiente y pequeño texto que busca considerar este inciso 9: el Discurso pronunciado por Larry Laudan en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en Octubre de 2001. Previamente se ha hablado acerca de Larry Laudan, pero ahora conviene precisar que este autor nació en 1941 en Austin, Texas, estudió física en la Universidad de Kansas y obtuvo su doctorado en filosofía de la ciencia por la Universidad de Princeton en 1965. Entre 1964 y 1969 trabajó en las Universidades inglesas de Cambridge y Londres –en ésta última asistió al seminario dirigido por Popper–. Luego, entre 1969 y 1983, fue profesor de la Universidad de Pittsburgh, donde fungió como director del Centro de Filosofía de la Ciencia entre 1981 y 1983. De 1983 a 1987 laboró como profesor de la Universidad Estatal de Virginia y desde 1987 hasta 1995, fue profesor de la Universidad de Hawai; allí sería director del departamento de filosofía, de 1990 a 1995. Entre 1993 y 1995 fue también presidente de la American Philosophical Association, División Pacífico, y actualmente radica en México, dedicado a sus investigaciones de filosofía de la ciencia y el derecho. Se han señalado con anterioridad varios de sus escritos más importantes.

En este breve discurso –que de hecho, son los "Comentarios" de Laudan a trabajos presentados por estudiosos mexicanos de filosofía de la ciencia, centrados en una extensa ponencia del filósofo norteamericano y en su obra en general–, no sólo su autor reconocía su deuda con la filosofía pragmatista, sino ante todo destacaba que tal orientación es indispensable para el trabajo filosófico en materia de ciencia. "... A los filósofos les encanta hacer distinciones –sentenciaba Laudan–. Aun tenemos un vocabulario especial para distinguir entre varios tipos de distinciones. Por ejemplo, existen dicotomías, contrastes, bifurcaciones, tesis y antítesis, posiciones y contraposiciones, etcétera" (2005: 157). Es comprensible esta atracción por las distinciones, en virtud del pensamiento crítico defendido por pensadores modernos como Popper, pareciera decirnos Laudan. Sin embargo...

"...A los pragmatistas nos gusta disolver las distinciones tradicionales... No nos molestan las distinciones en si mismas. Nuestro punto de vista es que el desafío de la filosofía es entender e iluminar prácticas humanas como la ciencia o el derecho. Lo lamentable es que la filosofía tenga la tendencia, una vez habiendo descubierto u inventado una distinción, a darle su propia vida, persiguiéndola (por amor de ella misma). Al contrario, los pragmatistas siempre (queremos) saber si una distinción es una herramienta útil para entender las prácticas que (buscamos) comprender" (2005: 157-158).

Esta lección es muy importante. Acaso significa decir que antes o que más que ser "inteligentes", los filósofos debieran tratar de ser sensatos, y que esa sensatez puede obligarlos a no propasarse en cierto espíritu analítico y crítico, sino sobre todo a orientarlo hacia un esfuerzo que con toda propiedad aclare las cosas y reconozca que no toda labor intelectual es por fuerza eficaz o es improductiva. ¿Cuál ha sido la pertinencia, o bien cuáles han sido las consecuencias de ciertas distinciones introducidas en la filosofía de la ciencia –se preguntaba Laudan–, por ejemplo, la distinción entre "lo interno" y "lo externo", entre "lo epistémico" y "lo económico-social"? –nótese que Laudan también pudo haber preguntado sobre la distinción entre "lo dogmático" y "lo crítico", "lo científico" y "lo no científico" o "lo refutable" y "lo no refutable", sólo que su discurso perseguía otros fines–. En rigor –y esta es la respuesta–, dichas consecuencias pudieran remitirnos a una mala comprensión de la propia actividad científica: "la ciencia tiene sus propias metas y métodos que son [irreductibles] a principios epistémicos o a fuerzas sociales" (2005: 158).

Pero Laudan intentaba llegar a lo siguiente:

"La idea de que la ciencia consta simplemente de una búsqueda de la verdad no captura la esencia de la empresa. Factores como la eficacia, la generalidad, (la) fácil aplicación y la relevancia para problemas de interés práctico son tan importantes como la verdad. Esta es otra parte del mensaje del pragmatista. El ser humano, por cierto, es un animal que generalmente busca la verdad. Pero es igualmente cierto que él busca más que la verdad y, algunas veces, está contento con menos que la verdad" (2005: 159).

Debemos, pues, dejar de preocuparnos tanto por la verdad y aceptar que tal vez nunca accedamos cabalmente a ella, aunque también podremos desenvolvernos como si la tuviésemos en parte. Nuestros afanes analíticos deben, así, reconocer sus propias limitaciones:

"...Sobre todo, la filosofía tiene que estar lista para aumentar su caja de herramientas a la luz de lo que aprende en sus investigaciones. Categorías preexistentes siempre restringen el ámbito de una investigación. Los filósofos tenemos que aprender a aprender, sin poner obstáculos en el camino de la investigación. Debemos llevar nuestra capacidad envidiable de desplegar distinciones al análisis de áreas como la ciencia sin asumir que las dicotomías ya disponibles siempre servirán". (2005: 159)

Desde luego, la perspectiva de Laudan, como fue explicado antes, especialmente es crítica con respecto a "la verdad". Él piensa que la ciencia es más un "ejercicio de resolución de problemas", que una "búsqueda de la verdad", y a su juicio al conocimiento hay que comprenderlo de manera tal que dé cabida a una concepción que es posible llamar *instrumentalista* de la ciencia, según la cual ella persigue principalmente resolver problemas teóricos, empíricos y prácticos –"la ciencia no es conocimiento, entendido éste en un sentido filosófico [clásico]. Esta situación nos deja dos alternativas: podemos rechazar la ciencia como un tipo de conocimiento o podemos ajustar nuestra concepción de conocimiento para acomodar la racionalidad de la ciencia. Espero que no haya duda sobre cual yo preferiría" (2005: 159), concluye un Laudan que, desde luego, suscribiría la segunda de estas afirmaciones–.

Pero con su énfasis pragmatista, el filósofo norteamericano pone claramente en evidencia las limitaciones del planteamiento de Popper y complementa de un modo muy interesante la concepción contemporánea o actual de la ciencia. Sin embargo, nos parece que es sostenible una actitud aún más condescendiente hacia "la verdad" que la que se permite a sí mismo Laudan. A esa actitud la perseguimos los humanos y algo andaría mal si dicha tendencia hacia la verdad fuese absolutamente improcedente y un simple engaño –aunque ello no deja de ser factible–. Con todo, Laudan hace muy bien en recordarnos que al perseguir otras cosas aparte de la verdad, quizás logremos un relativo trato indiscutible con ella, aunque jamás total e íntimo.

II. Una introducción a la epistemología clásica

Habiendo expuesto las consideraciones que juzgamos pertinentes sobre el conocimiento, la ciencia y la filosofía, la naturaleza de los problemas filosóficos, el papel de la teoría en la investigación científica, la relación entre sentido común y conocimiento y los llamados paradigmas o tradiciones de investigación en las ciencias, procederemos a concentrarnos en el ámbito filosófico que se vincula más claramente con el conocimiento en general y el científico en particular, y que se desprende de uno de los más importantes problemas filosóficos. Nos referimos a la epistemología o teoría del conocimiento, apuntalada en el llamado problema del conocimiento o problema epistemológico. El problema de si en verdad nuestro conocimiento es tal.

Este relevante problema filosófico, como ya fue señalado en el capítulo precedente, muestra dos niveles articulados y cinco posturas fundamentales –más otras secundarias–. Los dos niveles son, en primer lugar, el del *problema epistemológico básico*, o bien si acaso hay o no una realidad objetiva qué conocer, y en segundo término, el *problema propiamente epistemológico*, o aquél de los fundamentos o garantías del conocimiento científico. Estos dos niveles han dado lugar históricamente a cinco importantes posturas reconocibles que serían, por un lado, el *realismo epistemológico o materialismo* y el *idealismo* –las dos soluciones esenciales al problema epistemológico básico–, y por otra parte, el *empirismo*, el *racionalismo* y el *criticismo,* tanto *idealista* como *realista* –las alternativas más relevantes frente al problema epistemológico propiamente dicho–. A estas cinco posturas fundamentales habría que sumar otras secundarias, como el *escepticismo radical* y *moderado*, asociados al segundo nivel del problema del

conocimiento, o el *representacionismo* y el *antirrepresentacionismo*, vinculados al primer nivel del problema epistemológico.

La epistemología se ha delineado y ha persistido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, pero tendría su "época dorada", su período propiamente *clásico,* durante el siglo XVIII. Por ello el estudio de los grandes autores epistemológicos de ese tiempo, desde John Locke –a finales del siglo XVII– hasta Immanuel Kant –quien murió a principios del XIX–, representa un modo convincente y muy provechoso de aproximarnos a los grandes problemas y propuestas de la disciplina epistemológica. No se revisará expresamente a todos los pensadores relevantes para el trazado del mapa exhaustivo de la epistemología clásica, pero sí consideraremos a varios de los más importantes y mencionaremos colateralmente a otros, que pudieran ayudarnos a esclarecer las principales propuestas clásicas de esta importante rama de la filosofía.

1. John Locke y el empirismo epistemológico

El inglés John Locke (1632-1714) se educó y enseñó en Oxford, donde permanecería hasta 1667 como profesor de griego y filosofía natural. Se interesó mucho en la obra de René Descartes, la experimentación científica, la medicina y la política. Fue amigo del físico y químico Robert Boyle (1626-1691), además de médico y amigo del distinguido personaje político Lord Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Primer Conde de Shaftesbury (1621-1683), el cual no debe confundirse con su nieto homónimo, también político, pero sobre todo filósofo y Tercer Conde de Shaftesbury (1671-1713), quien fuera alumno de Locke y quien, junto con Francis Hutcheson (1694-1747), explorara y desarrollara las amplias consecuencias filosóficas del pensamiento integral lockeano, tan contrastante con aquél determinista y autoritario del también inglés Thomas Hobbes (1588-1679) (Herman, 2003: 63 y ss).

Por su amistad con el primer Lord Shaftesbury, Locke se sumó al partido liberal de los *whigs* –opuesto al de los conservadores *tories*– y tuvo que exiliarse en Holanda entre 1683 y 1689, dada su oposición a los sucesivos reyes católicos de la casa Estuardo (Stuart o Stewart): Carlos II (muerto en 1685) y Jacobo II. Con la caída de Jacobo II y el triunfo de la *Glorious Revolution*, comandada por el protestantes Guillermo de Orange y María II, Locke regresó a Inglaterra y se distinguió como un filósofo de la nueva ciencia

y de la política liberal, promotora de la tolerancia religiosa, la soberanía popular, la resistencia civil contra la tiranía, el equilibrio de poderes y la sujeción de la monarquía a una Constitución. Sus dos obras principales serían los *Two Treatises on Government (Dos tratados sobre el gobierno)*, de 1689, y *An Essay Concerning Human Understanding (Un ensayo sobre el entendimiento humano)*, de 1690 (Locke, 1982), libro en el que está contenido su pensamiento epistemológico.

Es interesante notar que John Locke, el liberal y tolerante, alejado de los dogmatismos religiosos y políticos, delineó una epistemología empirista y, por lo tanto, distanciada del racionalismo y del "innatismo", o bien la tesis de que nacemos con determinadas ideas expresamente enunciadas. Locke sería un hombre muy inteligente y sensato que a la par con el empirismo, abrazó al realismo epistemológico. Su metafísica fue cuantitativista, como la de Descartes. Revisaremos algunos fragmentos del Libro II, "De las ideas", de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, concretamente los capítulos I, II, III, V, VI, VII, XII y XXIII.

En el Capítulo I del Ensayo, "De las ideas en general y de su origen", Locke señalaba en su §1 que "la idea es el objeto del acto de pensar" (1982: 83). Aquello que está en nuestra mente y de lo que somos conscientes son ideas "tales como las expresadas por las palabras *blancura, dureza, dulzura, pensar, moción, hombre, elefante, ejército, ebriedad* y otras". Lo primero que tenemos que averiguar es cómo se hace la mente de estas ideas. "Es doctrina recibida", decía Locke, que hay ciertas ideas innatas, pero ya veremos si verdaderamente ocurre así. Como indica el §2, "todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión" (1982: 83). Puede suponerse que la mente es como "un papel en blanco, limpio de toda inscripción", en el que la experiencia sensible, la percepción, pone ideas para constituirse en "el fundamento de todo nuestro saber". El entendimiento obtiene todos los materiales de su pensar gracias a la observación de "los objetos sensibles externos" y de "las operaciones internas de nuestra mente". La primera observación es la *sensación* y la segunda, la *reflexión*.

En el §3 de este capítulo, Locke planteaba que nuestros sentidos tratan con los objetos sensibles particulares y nos transmiten *percepciones* de las cosas, "según los variados modos en que esos objetos (...) afectan (a nuestros sentidos)" (1982: 83). Es así como nos hacemos de las ideas, por ejemplo,

"del *amarillo, del blanco, del calor, del frío, de lo blando, de lo duro, de lo amargo, de lo dulce,* y de todas aquéllas que llamamos cualidades sensibles" (1982: 84). La *sensación* es la gran fuente por la que se origina la mayoría de las ideas que tenemos en nuestras mentes.

El §4 agregaba que la segunda fuente por la que la percepción nos provee de ideas es la "de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene" (1982: 84). El alma o la mente "reflexiona" sobre dichas ideas –las percibe internamente– y obtiene, entonces, esas ideas que expresamos con las palabras "percepción", "pensar", "dudar", "creer", "razonar", "conocer", "querer", etcétera. Adquirimos ideas como éstas percibiendo dentro de nosotros mismos a través de un sentido que no es externo, sino que bien puede llamarse "interno". La *reflexión* nos procura ideas que corresponden a las operaciones de nuestra mente, y ella y la sensación constituyen el origen de todas nuestras ideas.

En resumidas cuentas, y como destacaba Locke en su §5, "todas nuestras ideas son o de una o de la otra clase" (1982: 85). Los objetos externos dan al entendimiento ideas de cualidades sensibles, y la mente le procura ideas sobre sus propias operaciones. Nada hay en la mente que no provenga de estas ideas, o bien de sus combinaciones, relaciones y variedades o modos. A esto agregaba el §6 que tenemos motivos nulos para pensar que los niños lleguen al mundo con todas las ideas que les permitan tener futuros conocimientos. Es gradualmente como ellos se proveen de las ideas de cualidades más obvias y familiares, para luego hacerse de otras sobre cualidades menos comunes. Los niños adquieren ideas de cualidades sin que nadie se las enseñe, y es que "la luz y los colores están en todas partes en constante disposición de causar impresiones, con sólo que el ojo esté abierto" (1982: 85), y lo mismo sucede con los sonidos. Si un niño creciera percibiendo únicamente el blanco y el negro, de mayor carecería de la idea de escarlata o la de verde, como podría carecer también de la del sabor de los ostiones o de la piña, en caso de no probarlos nunca.

Como precisaba el §7, los hombres tienen más o tienen menos "ideas simples" de acuerdo con el número de objetos con los que hayan entrado en contacto durante su vida, y lo mismo acontece con "las ideas procedentes de las operaciones internas de la mente, según (se) sea más o menos reflexivo" (1982: 86). Si no volvemos nuestra atención a lo que pasa en nuestras mentes,

careceremos de todas aquellas ideas producto de la reflexión que podemos tener. Y según lo puntualizaba el §8, "las ideas de (la) reflexión son más tardías, porque requieren atención" (1982: 86). Los niños sólo adquieren poco a poco sus ideas relativas a las operaciones de la mente y hay personas que jamás llegan a contar con muchas de esas ideas.

Locke recapitulaba estas reflexiones sobre el origen de las ideas en los parágrafos finales de su Capítulo I. En el §24 escribiría que sólo paulatinamente la mente empieza a percibir las operaciones que las ideas provenientes de la sensación suscitan en ella, y estas nuevas ideas se suman a las de la sensación. Ambas clases de ideas "son, como ya dije –propuso Locke–, el origen de todo nuestro conocimiento" (1982: 96). La primera capacidad del entendimiento es estar conformado para recibir las impresiones de los objetos externos, y sólo después puede hablarse de capacidades adicionales de las que dan cuenta nuestras ideas de la reflexión. "Todos esos pensamientos sublimes que se levantan por encima de las nubes y que llegan hasta las alturas del cielo mismo, tienen su arranque y su base en aquel cimiento" (1982: 97): el de las ideas de la sensación y la reflexión.

En el §25 se leía la conclusión de que el entendimiento es enteramente pasivo con respecto a la recepción de ideas, ya que no puede rechazar o alterar esas *ideas simples* que los objetos externos producen en él a través de los sentidos: "...la mente está obligada a recibir esas impresiones, y no puede evitar la percepción de las ideas que llevan consigo" (1982: 97).

En el §1 del Capítulo II, "De las ideas simples", Locke mencionaba que "para entender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento" (1982: 97), hay que precisar que nuestras ideas son de dos clases: simples y complejas o compuestas. Las cualidades de las cosas que afectan nuestros sentidos están unidas y mezcladas en dichas cosas, pero ellas –las cualidades– producen en nuestra mente ideas "simples y sin mezcla" (1982: 98). La vista y el tacto, por ejemplo, toman con frecuencia de un mismo objeto distintas ideas, por ejemplo, la de la suavidad o la de color. "La frialdad y la dureza, que un hombre siente en un pedazo de hielo, son, en la mente, ideas tan distintas como el aroma y la blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar y al aroma de una rosa" (1982: 98).

En el §2 se decía que las ideas simples son los materiales de todo el conocimiento y que le son sugeridas a la mente por la sensación y la reflexión.

Con ellas el entendimiento muestra "la potencia de repetirlas, compararlas y unirlas en una variedad casi infinita, de tal manera que puede formar a su gusto nuevas ideas complejas" (1982: 98). No hay mente humana tan perfecta que logre inventar una sola idea que no provenga de la sensación y la reflexión. En el pequeño mundo de su entendimiento, como en aquél grande "de las cosas visibles", el hombre "no va más allá de componer y dividir los materiales que están al alcance de su mano". Dios podría hacer una criatura con más de esos cinco sentidos con los que ha dotado al ser humano, agregaba el §3, pero por ello mismo no nos es dable imaginar otras cualidades en los cuerpos, aparte de las que nos llegan por nuestros sentidos. Si sólo tuviéramos cuatro sentidos, las ideas que pudiese procurarnos el quinto faltante nos serían tan inconcebibles como las resultantes de un sexto o un séptimo sentido. Quizás en otro lugar del universo haya criaturas así.

En el pequeño Capítulo III del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, "De las ideas provenientes de un solo sentido", se mencionaba en su §1 que ciertas ideas simples "penetran en nuestra mente por sólo un sentido" (1982: 100), mientras que otras lo hacen por más de un sentido externo. A unas terceras las obtenemos mediante la reflexión y otras cuartas nos son sugeridas tanto por la sensación, como por la reflexión. Ideas que nos llegan por un solo sentido son las de la luz y los colores (el blanco, el rojo, el amarillo, el azul, etcétera), las de los ruidos, sonidos y tonos, y las de los olores, sabores, temperaturas, texturas y estados de los cuerpos (lo duro y lo suave, lo resistente y lo frágil, etcétera). Nuestros órganos y nervios sensoriales llevan hasta el cerebro todas estas cualidades en la forma de impresiones que generan a las ideas simples en las cuatro clases mencionadas.

El §2 agregaba que somos incapaces de nombrar todas las ideas simples que provienen de cada uno de nuestros sentidos, porque no tenemos nombres para la gran mayoría de ellas. Usamos nombres genéricos (como lo fragante o lo que tiene hedor) o bien descriptivos (como el olor de una rosa o el de una violeta) para designar a muchas de nuestras ideas simples.

En el brevísimo Capítulo V, "De las ideas provenientes de diversos sentidos", Locke sostenía que adquirimos algunas ideas simples mediante más de un solo sentido: "son las del espacio o extensión, de la forma, del reposo y del movimiento" (1982: 105). Estas ideas provienen de las impresiones de la vista y el tacto.

En el también muy breve Capítulo VI, "De las ideas provenientes de la reflexión", el §1 señalaba que éstas resultan de "las operaciones de la mente acerca de sus otras ideas". Cuando la mente dirige su mirada hacia sí misma, "observa sus propias acciones acerca de las ideas que tiene, (y) toma de allí otras ideas, que son tan capaces de ser objeto de su contemplación, como cualquiera de aquéllas que recibió de cosas exteriores" (1982: 106). El §2, por su parte, añadía que "la idea de percepción y la idea de volición las tenemos por vía de la reflexión". "Las dos grandes y principales acciones de la mente", visibles para todos los seres humanos, son "la percepción o potencia de pensar, y la voluntad o potencia de volición". Otro nombre de la potencia de pensar es el *entendimiento.* Algunos *modos* de estas ideas simples de la *percepción* o *entendimiento* y de la *voluntad* son el *recordar*, el *razonar*, el *discernir*, el *juzgar*, el *conocer*, el *creer*, etcétera.

En el Capítulo VII se hablaba "De las ideas simples provenientes de la sensación y de la reflexión". El §1 (1982: 106) precisaba que ideas simples que proceden tanto de la sensación como de la reflexión son el *placer* o *deleite*, el *dolor* o la *inquietud*, el *poder*, la *existencia* y la *unidad.* Según el §2, el placer y el displacer están asociados a casi todas las ideas de la sensación y la reflexión. Apenas hay cosas que afecten a nuestros sentidos y que no nos produzcan placer o dolor; que no nos deleiten o nos incomoden. Y de acuerdo con el &3, "el infinitamente sabio autor de nuestro ser" ha unido a ciertas sensaciones y pensamientos "una percepción de deleite", la cual se convierte en el motivo para preferir un pensamiento o una acción sobre otros. No moveríamos nuestros cuerpos ni nuestras mentes si no ocurriesen estas asociaciones establecidas por el Creador.

Y con respecto al dolor sucede lo mismo que con el placer, precisaba el §4: "...tan dispuestos estamos a emplear nuestras facultades para evitar aquél, como para lograr éste" (1982: 108). Es interesante notar que lo mismo que produce placer, causa dolor cuando se pasa de ciertos grados. Se aprecia la gran sabiduría divina en el hecho de que el dolor nos avisa acerca del daño. Lo que en cierto grado pudiera ser placentero, como el calor o la luz, en otro resulta doloroso y dañino.

Conforme al §7, las ideas de existencia y unidad le son sugeridas al entendimiento por los objetos externos y las ideas internas. De las cosas fuera de nosotros y de nuestras ideas sabemos que ambas existen y que son algo

específico o único, de donde proviene la idea de unidad. La noción de poder también proviene de la sensación y de la reflexión. Observando en nosotros que podemos pensar y que podemos mover nuestro cuerpo para producir determinados efectos, "adquirimos la idea de poder" (1982: 109). Otra idea sugerida por nuestros sentidos y por nuestra mente es la de sucesión, diría el §9. Las cosas que vemos y las ideas en que pensamos se sustituyen continuamente, de donde la idea de sucesión.

Hemos mencionado no todas, pero sí quizás las principales ideas simples, escribía Locke en el §10: "de ellas está fabricado el resto de (los) conocimientos" (1982: 110). Que nadie piense que la sensación y que la reflexión le imponen límites muy estrechos al conocimiento. Nuestra mente "vuela más alto que las estrellas" y no puede "quedar confinada a las fronteras del mundo". El caso, sin embargo, es que no encontramos una sola idea que no se apoye en lo recibido "por uno de esos dos conductos antes mencionados", o bien una sola idea compleja que no proceda de las ideas simples.

Las consideraciones básicas de Locke en torno a las ideas complejas estaban contenidas en el Capítulo XII del Libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*. El §1 destacaba que estas ideas "son las que la mente compone de ideas simples" (1982: 142). Al respecto de las ideas simples procedentes de la sensación y de la reflexión, la mente es pasiva, porque ella "no puede producir por sí sola una de esas ideas" (1982: 143). Empero, la mente "ejerce varios actos propios" con el propósito de formar ideas compuestas de ideas simples. "Los actos de la mente por los cuales ejerce su poder sobre sus ideas simples son principalmente estos tres" (1982: 143): la *combinación* de ideas simples para formar ideas complejas; la *asociación* de ideas simples o complejas, para que "la mente (obtenga) todas sus ideas de *relaciones*", y la *separación* de ciertas ideas de otras, en lo que puede llamarse la *abstracción* que forma *ideas generales*.

Repararemos aquí tan sólo en la primera operación mencionada, la combinación de ideas simples. "...La mente tiene el poder de considerar a varias ideas unidas, como una sola idea, y (...) no sólo según se dan unidas en los objetos externos, sino según ella misma las ha unido" (1982: 143). Son las ideas complejas; por ejemplo, las de *belleza, gratitud, hombre, ejército* o *universo*. Ellas se componen a partir de ideas simples o complejas también.

De acuerdo con el §2, "las ideas complejas se hacen a voluntad" (1982: 143). Por su facultad de unir ideas, la mente multiplica enormemente los objetos de su pensamiento, aunque todo esto puede hacerlo solamente a partir de la sensación y la reflexión, y según el §3, las muy numerosas ideas complejas son presumiblemente de estas tres clases: modos (cualidades o atributos), sustancias (cosas) y relaciones.

Los modos son ideas complejas que no encierran "el supuesto de que subsist(a)n por sí mismas" (1982: 144), según el §4, sino más bien aquel otro supuesto de que dependen de ciertas sustancias. Los modos simples son "variantes o combinaciones" de una misma idea; por ejemplo, *docena* o *veintena*. Los modos mixtos, en contraste, resultan de la combinación de "ideas simples de diversas especies" (1982: 144-145), por ejemplo, *belleza*, la cual presupone forma y color, o *robo*, que combina posesión y sustracción no consentida. Esto último lo precisaba el §5.

Las ideas de sustancias combinan ideas simples para representar "cosas particulares que subsisten por sí mismas", apuntaba el §6. En ellas, "la supuesta o confusa idea de sustancia (...) aparece siempre como la primera y principal" (1982: 145). Con esta idea y las de algún color, pesantez, dureza, ductilidad y fusibilidad se obtiene, por ejemplo, la idea de *plomo*. También así se llega a la idea de *hombre*. Las ideas de sustancias pueden ser de dos tipos: sustancias singulares, como las de hombre u oveja, y sustancias colectivas, como las de *ejército* o *rebaño*, las cuales reúnen a varias sustancias singulares de una o diversas clases. Por su parte y de acuerdo con el §7, las ideas complejas de relaciones presuponen una comparación entre ideas simples o complejas. Aun ideas tan abstractas como las de *espacio, tiempo* o *infinitud* tienen su base en las ideas simples de la sensación y de la reflexión, según el §8.

Finalmente, el Capítulo XXIII del Libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trataba "De nuestras ideas complejas de las sustancias". Planteaba su §1 que abastecida de ideas simples por los sentidos exteriores e interior, la mente formas ideas complejas a las que otorga un solo nombre. "De allí viene que, por inadvertencia, propend(a)mos a hablar y a considerar lo que en realidad constituye una complicación de ideas juntas, como si se tratase de una idea simple... Nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan (esas ideas simples); el cual, por lo tanto, llamamos *substancia*" (1982: 276).

La noción de sustancia es una mera suposición de lo que soporta los accidentes (las cualidades o atributos) adscritos a la idea compleja de una sustancia, apuntaba el §2. No podremos hallar jamás la idea simple de dicha sustancia, de igual modo que un hindú sería incapaz de responder a la pregunta de qué es lo que sustenta a la tortuga que a su vez sustenta al elefante que, en su opinión, soporta a la tierra, escribiría Locke. Recuérdese que *substantia* significa (en latín) "lo que está debajo, o lo que soporta" (1982: 276). Sólo que aquello que sustenta es una simple suposición. Con la "idea oscura y relativa de la substancia en general", nos formamos ideas concretas de sustancias, como combinaciones de ideas simples "que la experiencia y la observación (...) nos advierten que se dan juntas, y que nosotros suponemos (...) que emanan de la constitución particular interna o de la esencia desconocida de esa substancia" (1982: 277), precisaba el §3. Así nos hacemos de las ideas de las sustancias de *hombre, caballo, oro, agua*, etcétera De estas ideas tenemos una noción clara de las ideas simples que integran sus accidentes, pero no de la idea simple que correspondería a su sustancia.

El §4 accedía, pues, hasta una conclusión capital: carecemos de la idea simple que corresponda a ese soporte de las cualidades de una cosa que concebimos como sustancia. Y algo muy semejante ocurre con nuestras ideas de las operaciones de la mente, es decir, el razonar, el temer, etc., agregaba el §5. De ellas pensamos que no subsisten por sí mismas, y "tendemos a pensar que son las acciones de alguna otra substancia que llamamos el espíritu" (1982: 278). Sin embargo, y como con las cosas corpóreas, "de la circunstancia de que no tengamos ninguna noción de la substancia espiritual, no estamos, por eso, mayormente autorizados a concluir su no existencia".

Por último, en el §6 se señalaba que "cualquiera, pues, que sea la secreta y abstracta naturaleza de la sustancia en general" (1982: 278), ella nos es inaccesible, porque sólo nos son accesibles las ideas que corresponden a los accidentes de la sustancia, es decir, las ideas simples que sabemos que componen a nuestras ideas complejas. "...¿Qué otra cosa es la idea que tenemos del sol, sino un agregado de las diversas ideas simples de luminoso, caliente, redondez, que tiene un movimiento constante y uniforme, a cierta distancia de nosotros?" (1982: 279), preguntaba finalmente Locke.

En resumen, John Locke propuso que el conocimiento humano, incluyendo desde luego al científico, depende de la percepción o la experiencia

sensible. Locke representa un *empirismo* inequívoco. Según este empirismo epistemológico, percibimos mediante los sentidos externos y el sentido interno las cualidades o atributos de los objetos y nuestras capacidades mentales, y todos ellos se plasman o imprimen en el entendimiento o la mente a manera de *ideas simples*. A estas ideas simples, que serían los materiales básicos de cualquier idea que haya en la mente, se les asocia o combina en ella gracias a las capacidades mentales, para dar lugar a las *ideas complejas*. Así, nuestras ideas de las cosas son, estrictamente hablando, creaciones mentales ratificadas con posterioridad por la experiencia sensible y sólo podemos pensar en los objetos reales a través de nuestras ideas de ellos.

Locke sugeriría, curiosamente, que no vemos o percibimos inicialmente cosas unitarias, sino tan sólo sus propiedades, cualidades, accidentes o atributos. Las cosas que percibimos externa o internamente son una creación mental que con ulterioridad constata la percepción, y de ellas tan sólo podemos conocer sus propiedades, porque no tenemos una idea simple de la que sería su sustancia, o aquella propiedad esencial en los objetos que los hace ser lo que son y en la cual inhieren o se insertan, supuestamente, sus atributos o cualidades. Pero Locke no negaría, de un modo irónico, que hubiera dicha sustancia o esencia, ni que las cosas existiesen como entidades unitarias fuera de las mentes que las perciben –parágrafo 5 del capítulo XXIII del Libro II del Ensayo–. El suyo es, propiamente, un *realismo epistemológico*. Más bien concluiría que la existencia real de las cosas nos es accesible sólo gracias a la percepción de los sentidos y que no podemos conocer la esencia o sustancia de los objetos, sino únicamente las cualidades o propiedades de ellos. Estas cualidades son determinantes para que logremos establecer relaciones entre los objetos, así como las leyes que rigen esas relaciones. Por ello el pensamiento de Locke serviría de útil fundamento para la nueva ciencia matemática y experimental impulsada por su coetáneo Isaac Newton.

Por otra parte, cabe hacer notar que el empirismo realista de Locke influyó posterior y enormemente en el positivismo del francés Auguste Comte (1798-1857). Cuando este autor propuso en la primera mitad del siglo XIX que la ciencia debía partir de la observación y no orientarse hacia el conocimiento de las esencias de las cosas, sino más bien al establecimiento de las leyes que rigen su comportamiento, gracias a aquellas relaciones que guardan los objetos y que obedecen a sus atributos o cualidades, no estaba

haciendo otra cosa que delinear un sistema filosófico fuertemente apoyado en el planteamiento epistemológico de John Locke. El positivismo comteano sería reivindicado en sus líneas más importantes y convincentes por el también francés Émile Durkheim (1858-1917), en quien es muy apreciable, asimismo, la herencia de Locke.

2. *El idealismo empirista de George Berkeley*

George Berkeley (1685-1753) nació cerca de Kilkenny, Irlanda. Estudió y enseñó filosofía natural en el Trinity College de la Universidad de Dublín y se ordenó ministro de la iglesia anglicana en 1709. Luego de varios escritos prometedores anteriores a 1707 (*Arithmetica* y *Miscellanea mathematica*), publicó sus obras más influyentes antes de cumplir los 30 años: el *Essay Towards a New Theory of Vision* (*Ensayo para una nueva teoría de la visión,*1709), los *Principles of Human Knowledge* (*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1710) y los *Three Dialogues* (*Tres diálogos entre Hylas y Philonous*,1713), en donde expondría su célebre idealismo o inmaterialismo epistemológico.

En 1724 fue nombrado deán de Derry, cargo eclesiástico que lo alejó de la universidad de Dublín, pero que le daría oportunidad de concebir y emprender el proyecto académico de su vida: fundar una universidad en las Islas Bermudas, donde se educaran jóvenes ingleses y nativos para dotar a las colonias de pastores "con buena moral y buenos conocimientos". La Corona y el Parlamento británicos aprobaron el proyecto, lo nombraron director del futuro Colegio de San Pablo y le prometieron un rico financiamiento de 20 mil libras esterlinas. En 1726, Berkeley se embarcó junto con su esposa al Nuevo Mundo y se estableció provisionalmente en Newport, Rhode Island, aunque misteriosa y tristemente, los fondos nunca llegaron, por lo que tuvo que regresar decepcionado con su familia a Londres en 1731 –sin embargo, colaboró durante su estancia en América con las nacientes Universidades de Harvard, Yale y la Universidad de California adoptaría más adelante su nombre–.

En 1734 se le nombró obispo de Cloyne, en Irlanda, y ahí llevó una vida apacible y resignada, que se vería iluminada exclusivamente por otra ingenua y frustrada esperanza, la de lograr un medicamento universal a partir del

agua de alquitrán. En 1752 se trasladó con su esposa Anne y con su hija a Oxford, Inglaterra, para vivir cerca de otro de sus hijos. Allí murió tranquilamente el 14 de enero de 1753, a la hora del té y tras escuchar a su hija leer una epístola de San Pablo, referida a la Resurrección. De Berkeley, revisaremos su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, del año 1710 (Berkeley, 1992), en su Parte I, incisos 1 a 21.

En el inciso 1 de la Parte I del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Berkeley señalaba que es evidente que los objetos del conocimiento humano son: primero, las ideas que se imprimen en los sentidos; segundo, las ideas que percibimos cuando "fijamos la atención en las pasiones y operaciones de la mente" (1992: 54), y tercero, las ideas que formamos gracias a la memoria y la imaginación, las cuales provienen de las dos primeras clases mencionadas de ideas. Con la vista obtenemos las ideas de los colores; con el tacto, las de lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío o lo móvil y lo quieto; con el olfato obtenemos las ideas de los olores, con el gusto, las de los sabores y con el oído, las de los sonidos. Al observar que muchas de estas "ideas sensibles" se nos presentan juntas, les ponemos un nombre y las consideramos una sola cosa, por ejemplo, "manzana".

Aparte de toda esta variedad de ideas u "objetos de conocimiento", de acuerdo con el apartado 2, hay "algo que conoce o percibe dichos objetos y ejerce diversas operaciones como las de querer, imaginar, recordar..." Ese "ser perceptivo y activo" es la mente, el espíritu, el alma o el yo. Con estos términos, no se designa alguna de las ideas que tenemos, sino la cosa "separada y distinta de ellas" en la que existen y por la que se les percibe, "pues la existencia de una idea consiste en ser percibida", sentenciaba muy sugerentemente Berkeley (1992: 55).

El importante inciso 3 agregaba que todos debemos admitir que los pensamientos, pasiones e ideas existen gracias a la mente. Pero entonces, decir que la mesa donde escribo existe, significa decir que la veo y que la siento. Cuando al salir de la habitación donde se encuentra la mesa digo que ella existe todavía, estoy diciendo que si "entrara de nuevo en mi estudio, podría percibirla, o que algún otro espíritu está de hecho percibiéndola" (1992: 56). Afirmar, pues, que hay un olor, o que hay un sonido, o que algo tiene un color o una figura, significa decir que es olido, escuchado o visto. Escribiría Berkeley en este inciso:

"...Lo que se dice de la existencia absoluta de las cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me resulta completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben". (1992: 56)

En el punto 4 Berkeley consideraba lo extraño que es que las personas piensen o tengan la opinión de que los objetos sensibles, por ejemplo las casas, las montañas o los ríos, poseen una existencia real, "distinta de la de su ser percibidos por el entendimiento" (1992: 56). Por mucho que la gente se convenza y esté segura de ello, cualquiera que examine esto "en lo íntimo de su corazón se dará cuenta de que... implica una contradicción manifiesta". Todas las cosas que creemos reales son cosas percibidas y todo lo que percibimos son ideas. El apartado 5 planteaba, entonces, la siguiente pregunta: ¿por qué piensan las personas de este modo tan incomprensible? Tal vez y en el fondo, respondía el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, por "la doctrina de las *ideas abstractas*" (1992: 57). De los objetos sensibles abstraigo, supuestamente, "algo separado de su ser percibidos", la cual sería su existencia real, pero esa abstracción no me permite concluir que haya ésta última.

Hay algunas verdades tan obvias que basta con "abrir los ojos para verlas", decía el punto 6 de la Parte I del *Tratado*. Una de ellas, muy importante, es la de que todos los cuerpos del mundo, o bien de los cielos y la tierra, "carecen de una subsistencia independiente de la mente, y que su ser consiste en ser percibidos o conocidos" (1992: 58). Por lo tanto, si yo no los percibo y no están en mi mente o en la de alguien más, "no tendrán existencia en lo absoluto". Ese "alguien más" pudiera ser "la mente de algún espíritu eterno". Pero entonces, es "el absurdo de una abstracción" pensar que las cosas tengan "una existencia independiente de un espíritu". De lo dicho hasta aquí se infiere, pues, que "no hay más sustancia que el *espíritu*, es decir, que la de quien percibe", concluía el inciso 7 de esta Parte I (1992: 58). Nos es posible probar ello diciendo que las ideas no pueden ser sino en algo capaz de percibir. "...Allí donde el color, la figura y otras cualidades semejantes existen, tiene que haber un alguien que las perciba".

De acuerdo con el inciso 8, los "supuestos seres originales, o cosas externas, de las cuales nuestras ideas son retratos o representaciones" (1992: 58) son perceptibles y, por lo tanto, son ideas. Sólo si se dijese que no son

perceptibles –algo probadamente falso– podría decirse que son efectivamente los seres originales o cosas externas.

Algunos han establecido la distinción entre cualidades *primarias* y *secundarias*, agregaba el punto 9 –no se precisaban autores, pero puede pensarse en Descartes, Galileo Galilei, Locke, etcétera–. Dicen aquellos sabios –explicaba Berkeley– que las cualidades primarias, como "la extensión, la figura, el movimiento, el reposo, la solidez o impenetrabilidad y el número", son "representaciones o imágenes de cosas que existen independientemente de la mente" (1992: 59), conformando "una sustancia no-pensante a la que llaman *materia*" (1992: 60), y que las cualidades secundarias, tales como los colores, los sonidos o los sabores, no son representaciones correspondientes a las cosas externas y no forman parte de esa materia o "*sustancia corpórea*". Lo que tenemos que pensar, proponía Berkeley, es que ni las cualidades primarias, ni las secundarias, guardan relación con la supuesta sustancia no-pensante o corpórea. Todas son ideas.

Los autores evocados propusieron que las cualidades secundarias "son sensaciones que únicamente existen en la mente y que sólo dependen y son ocasionadas" por las cualidades primarias de los objetos, señalaba el inciso 10 (1992: 60). Sin embargo, "la extensión, la figura y el movimiento, abstraídos de todas las demás cualidades, resultan inconcebibles. Por tanto, allí donde estén las otras cualidades sensibles, también deberán estar las primeras; y su lugar habrá de ser la mente, y ningún otro" (1992: 61). Ni lo grande o pequeño o lo rápido o lento existen fuera de la mente, ya que "son enteramente relativos y cambian según las variaciones de estructura o de posición de los órganos del sentido", recalcaba el apartado 11 (1992: 61). Una extensión propiamente objetiva no puede ser grande ni pequeña y un movimiento no puede ser rápido ni lento, a menos que digamos que esa extensión o ese movimiento existen objetivamente *en general*, y así notamos "hasta qué punto el argumento en favor de sustancias extensas y móviles que existen fuera de la mente depende de esa extraña doctrina de las ideas abstractas" (*Ibidem*). En su creencia en la materia o la sustancia corpórea, los filósofos modernos se aproximaron a Aristóteles y sus seguidores con su "anticuada y tantas veces ridiculizada noción de *materia prima*".

Según el inciso 12, especialmente del número puede entenderse que sea "una creación de la mente" (1992: 61), y que es, en rigor, convencional y relativo.

"(La) misma extensión puede ser uno, o tres o treinta y seis, según sea considerada por la mente con referencia a una yarda, a un pie o una pulgada" (1992: 62). Tan relativos son los números que es difícil pensar cómo se les pueda conceder "una existencia fuera de la mente". La idea de *unidad* acompaña a todas las que abundan en la mente y hay quien la piensa como una *idea simple*, más que compleja –por ejemplo, John Locke–. Pero esta idea no proviene de la sensación ni de la reflexión –en sentido lockeano– y no se forma tampoco con ideas simples; es, en rigor, una *idea abstracta*, decía el punto número 13.

Según el inciso 14, así como ciertos filósofos modernos –otra vez Descartes, Galileo, Locke, etcétera– han probado que algunas cualidades sensibles no existen fuera de la mente, yo probaría lo mismo, escribió Berkeley, con respecto a las demás cualidades sensibles, "cualesquiera que éstas sean" (1992: 62). Se dice que el calor y el frío son "disposiciones de la mente, y no imágenes de cosas reales"; pues bien, yo digo exactamente lo mismo, afirmaba el futuro obispo de Cloyne, en relación con la extensión y la figura. Las imágenes de estas cualidades en nuestra mente varían según la situación y las circunstancias de ésta. Pero lo que se dice de los colores o los sabores, puede afirmarse también de la extensión, la figura y el movimiento, recalcaba el apartado 15. Ignoramos tanto lo que sea el color, como aquello que es la extensión, y el hecho es que ambas cualidades son incapaces de existir "al margen de la mente" y como parte de una sustancia no-pensante.

Una recapitulación de estos incisos de la Parte I del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, aparecía en el inciso 19: "es evidente que en nuestra mente se producen ideas o sensaciones; pero no hay razón alguna para suponer que existen la materia o las sustancias corpóreas..." (1992: 66). Soy capaz de suponer que existan cosas externas, pero no puedo estar completamente seguro de que sea así. Además, ello implica que Dios ha creado muchos seres de los que jamás nos enteraremos y, por lo tanto, que pudieron ser o no ser. Así, en el inciso 21 se decía que como una prueba adicional "contra la existencia de la materia", pueden recordarse "los errores y dificultades (para no mencionar las impiedades) que han surgido de esa doctrina" (1992: 67); es decir, todas aquellas controversias filosóficas y religiosas que tal doctrina ha suscitado. Pero no hemos de entrar aquí en esa demostración *a posteriori*, señalaba Berkeley en este inciso. Contentémonos con la demostración *a priori* aquí procurada.

George Berkeley significa, entonces, la extensión del empirismo realista de Locke hasta los terrenos del idealismo epistemológico y de un peculiar nominalismo ontológico. En Berkeley, al igual que en John Locke, todo comienza con la percepción, sólo que en el obispo se delinea con nitidez una tendencia que apenas despuntaba en el médico y pensador político –específicamente en el §6 del Capítulo XXIII del Libro II de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*–, a saber, la de considerar los objetos reales como meras colecciones de ideas simples, cuyos contenidos supuestamente reales debieran inherir o insertarse en una presunta sustancia, de la que no es posible tener una idea simple; por consiguiente, no se puede afirmar que los objetos presumiblemente reales –que, según esto, propician nuestras ideas simples y complejas de ellos– sean, efectivamente, reales. Berkeley aventuraría así un paso no concretado por John Locke: el de sostener que las cosas son *hasta que* la mente se percata de ellas, o *hasta que* la mente las convierte en ideas, de modo tal que "ser es ser percibido", *esse est percipi*. El empirismo llevaría al obispo de Cloyne a dudar de que –y de hecho a negar que– hubiera una realidad objetiva y a proponer que dicha realidad es, estrictamente hablando, una "realidad" –entre comillas– subjetiva o *idealidad*.

Pero también, en forma mucho más clara que Locke, Berkeley hablaría de las ideas simples y complejas como de *imágenes* o *representaciones* de las cosas y sus atributos o cualidades. Así comprendió ya Locke a "sus" ideas –siguiendo una tradición filosófica que se remonta hasta Platón y Aristóteles, como lo destacaría posteriormente Thomas Reid–, sólo que en Berkeley esas ideas, representaciones o imágenes se vuelven más reales que los objetos mismos, porque únicamente es factible referirse a dichos objetos y conocerlos en sus atributos o cualidades por medio de esas ideas, imágenes o representaciones. Todo lo que no figura en alguna mente como imagen o idea, sencillamente, no es real. Alguien tiene que percibir a los supuestos objetos reales y transformarlos en ideas para que adquieran "realidad", si bien esta "realidad" entrecomillada es, propiamente hablando, idealidad. La única realidad estricta es la de las mentes que al percibir o "recibir" los datos de los sentidos, conforman un mundo ideal o una idealidad de objetos presuntamente reales.

Berkeley ampliaría tremendamente el ámbito de lo ideal o subjetivo que sus predecesores estaban dispuestos a aceptar, es decir, el ámbito de las "cualidades secundarias" de los cuerpos –sus colores, sabores, texturas,

olores, etcétera, registrados por los sentidos corporales humanos, aunque estrictamente subjetivos, ya que no "están" en los objetos– para afirmar que también las "cualidades primarias" –esto es, las dimensiones, figuras, movimientos de los cuerpos, etcétera– son subjetivas o ideales. Asimismo tendrían este carácter subjetivo e ideal las esencias o sustancias de los objetos, al respecto de los cuales Locke se había limitado a decir que eran *incognoscibles*, pero no que fuesen objetivamente *irreales*, como, en cambio, concluiría Berkeley.

El obispo de Cloyne esbozó dos respuestas para explicar nuestra "ingenua" creencia en los objetos reales. La primera, que Dios percibe continuamente esos presuntos objetos reales y los hace ideas, al igual que a nosotros mismos, por lo que suponemos simplistamente que hay en efecto una realidad objetiva integrada con esos objetos. La segunda respuesta estribaba en que la "doctrina de las ideas abstractas" se encuentra muy arraigada en nosotros los seres humanos, y nos hace creer que lo que podemos abstraer en los objetos percibidos, desde su forma sustancial hasta su existencia, tiene que ser real, siendo que dichas sustancia y existencia de los supuestos objetos reales son, en estricto sentido, ideales. Berkeley defendería un singular nominalismo ontológico que cuestiona, sobre todo, la "realidad" de entidades universales tales como la humanidad, la belleza, la justicia, la triangularidad, etcétera. Únicamente serían "reales" los objetos particulares, en cuanto consisten en entidades que la percepción puede encontrar reunidos, lo que no sucede, en cambio, con los universales aludidos arriba.

El empirismo condujo a Berkeley a una prístina formulación del idealismo epistemológico que nos permite apreciar cuan influyente resultaría esta postura en las filosofías moderna y contemporánea. Berkeley llegó al idealismo desde el empirismo, así como otros grandes autores filosóficos –principalmente los grandes idealistas alemanes, de Kant a Hegel– lo harían principalmente a partir de la tradición filosófica y epistemológica racionalista, conformada en el continente europeo con exponentes como René Descartes, Baruch Spinoza (1632-1677) o Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

En última instancia, el idealismo propone que las cosas y los hechos del mundo son justo *como se los entiende*; sostiene que *nuestra forma de concebir y de comprender los fenómenos* –un término, por cierto, con una fuerte carga idealista– de cualesquiera clases, *es determinante para la propia constitución*

de dichos fenómenos. Sería insensato negar que confundimos frecuentemente a los hechos y las entidades del mundo con nuestra manera intelectual de asirlos o de entenderlos, pero también resulta plausible afirmar que tal vez nuestras concepciones sobre los hechos y entidades considerados reales sean, sencillamente, mejores o peores, o acaso más adecuadas o menos adecuadas con respecto a una naturaleza –dada por supuesta– de tales hechos y entidades, opción que queda clausurada con la franca adhesión al idealismo –para el que las cosas, al final de cuentas, son como se las entiende–.

De cualquier modo, en George Berkeley sería factible ubicar el primer antecedente histórico claro de perspectivas teóricas como la fenomenología husserliana (Zirión Quijano, 2003: 16-19), la metodología de la sociología comprensiva de Max Weber, la fenomenología sociológica de Alfred Schutz, o el constructivismo radical contemporáneo, así como muchas otras expresiones relevantes del pensamiento epistemológico moderno y actual.

3. David Hume y el arribo del empirismo a un escepticismo

David Hume nació en Edimburgo, Escocia, en 1711. Estudió no más de tres años en la Universidad de Edimburgo, donde se matricularía en 1723, y posteriormente se preparó por su cuenta durante siete años, supuestamente en leyes, pero sobre todo en filosofía. En 1734, luego de un breve período como empleado en una oficina comercial de Bristol, residió tres años en Anjou, Francia, donde escribió su sorprendente *Treatise of Human Nature (Tratado de la naturaleza humana)*, publicado en Londres en 1739. D. G. C. Macnabb ha dicho que "Hume fue uno de los muchos que en su adolescencia (*late teens*) estaban convencidos de haber logrado una nueva visión de la verdad, misma que debían comunicar a toda costa al mundo, aunque sería uno de los pocos que estaban en lo correcto acerca de dicha convicción" (Hume, 1982: 7).

En 1745 se le negó a Hume la cátedra de ética y filosofía del espíritu (*pneumatical philosophy*) en la Universidad de Edimburgo, por sus heterodoxas ideas morales, y entre 1746 y 1752 se desempeñó como secretario del Marqués de Annandale y después del general Saint Clair. Además, cumpliría labores diplomáticas en Austria y en Italia. En 1752 publicó sus *Political Discourses (Discursos políticos)* y una versión más completa y

refinada del *Tratado* de 1739, bajo el título de *An Enquiry Concerning Human Understanding (Una investigación sobre el entendimiento humano)*; también en ese año de 1752 fue nombrado bibliotecario de la Facultad de Abogados de Edimburgo, cargo que le permitiría continuar con sus escritos sobre política, economía e historia. Entre 1763 y 1765 acompañó al Earl de Hertford, embajador británico en París, como secretario de la embajada, y desde 1769 hasta su muerte en 1776 residió en su natal Edimburgo, en compañía de su hermana y su gato, en una casa de la calle bautizada por sus amistades como la de Saint David. Famoso por su carácter discreto y apacible, Hume nunca se casó y fue el primer ateo célebre de la era moderna.

De Hume revisaremos el *Tratado de la naturaleza humana* (Hume, 1977) en su Libro Primero, Parte Primera íntegra, así como la Sección XIV de la Parte Tercera y la Parte Cuarta, Secciones VI y VII.

En la Parte Primera, "De las ideas: su origen, composición, conexión, abstracción, etcétera", y concretamente en la Sección Primera, "Del origen de nuestras ideas", Hume asentaba su afamada declaración en el sentido de que "todas las percepciones de la mente humana" se reducen a *impresiones* e *ideas*, y ambas clases de percepciones pueden distinguirse entre sí por el grado "de fuerza y vivacidad" con el que se presentan ante nuestro espíritu. Las percepciones "que penetran con más fuerza" en nosotros son las impresiones, mientras que "por ideas –escribiría Hume– entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento" (1977: 15a).

Impresiones e ideas se clasifican a su vez en simples y complejas. Impresiones e ideas simples son "las que no admiten distinción ni separación". Impresiones e ideas complejas, en contraste, son las que es factible separar en partes componentes. La impresión o la idea de una manzana, por ejemplo, es compleja, mientras que las impresiones y las ideas de su color, su sabor o su olor son simples.

Las impresiones y las ideas son del todo semejantes, salvo en su "grado de fuerza y vivacidad" (1977: 16a). Las ideas equivalen a reflejos de las impresiones y en principio, cualquier contenido mental existe como impresión o como idea. Puedo cerrar mis ojos y tener idea de los objetos de mi habitación, sugería Hume, de los cuales tengo impresiones cuando mantengo los ojos abiertos.

Por otra parte, advertiría el filósofo de Edimburgo, "muchas de nuestras ideas complejas no tienen nunca impresiones que les correspondan y (...)

muchas de nuestras impresiones no son exactamente copiadas por ideas" (1977: 16b). Así, puedo tener idea de una ciudad con pavimentos de oro y muros con rubíes, aunque nunca la haya contemplado, y puedo ver una ciudad como París y ser incapaz de representármela tal como la vi. Sin embargo, a nuestras ideas simples les corresponden claramente impresiones simples. "La idea de rojo que formamos en la oscuridad y la impresión de éste que hiere nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en su naturaleza" (1977: 16c).

Pero ¿qué sucede con respecto a ideas tales como la de existencia –o las de esencia o causa, podríamos preguntar–? "La detallada indagación de esta cuestión es el asunto del presente *Tratado*..." (1977: 16d). La "experiencia constante" nos dice que "las impresiones simples preceden siempre a sus ideas correspondientes y que –las impresiones e ideas– jamás aparecen en un orden contrario" (1977: 17b). Para que un niño tenga las ideas de escarlata o de dulce o amargo, es imperioso que primero tenga las impresiones correspondientes.

Una prueba adicional de que las ideas dependen de las impresiones es la de que las personas ciegas o sordas de nacimiento no sólo carecen de ciertas impresiones para las que están incapacitadas, sino que además carecen de las ideas que puedan derivarse de esas impresiones. "No podemos formarnos una idea precisa del sabor de un plátano sin haberlo probado realmente" (1977: 17d).

Hay, sin embargo, un "fenómeno contradictorio" por el que se comprueba que no es enteramente imposible que las ideas precedan a las impresiones. Si una persona gozó de su vista durante unos treinta años y percibió todos los tonos del azul, excepto alguno del que no llegó a tener impresión, es factible que se haga de la idea de ese matiz de azul del que jamás tuvo impresión. En este caso es claro que una idea simple no deriva de una impresión simple, aunque lo cierto es que la persona no habría desarrollado la idea de azul que le falta, de no haber tenido antes las impresiones de otros tipos de azul.

El primer principio que es posible establecer sobre la naturaleza humana, y que no debe despreciarse a pesar de su simplicidad, es el de que nuestras impresiones preceden en general a nuestras ideas. Se trata de un principio equivalente a los propuestos por los filósofos, en el sentido de que existen ideas innatas o de que todas las ideas derivan de la sensación y de la reflexión. Empero, nuestro principio pareciera ser más claro y sostenible que aquellos otros, destacaba Hume.

La Sección II, "División del asunto", establecía que habría que proceder examinando primero nuestras impresiones. Estas pueden ser impresiones de la sensación o de la reflexión. No sabemos por qué podemos tener impresiones de la sensación, y al respecto de las impresiones de la reflexión, hay que decir que ellas se relacionan con nuestras ideas o representaciones de las impresiones de la sensación. Sentimos calor, frío, sed, hambre, dolor o placer y tenemos la impresión de estas sensaciones, y cuando las recordamos se convierten en ideas que podemos percibir de nueva cuenta en nosotros, "de modo que las impresiones de (la) reflexión no son sólo antecedentes a sus ideas correspondientes, sino también posteriores a las de la sensación y derivadas de ella" (1977: 19a).

Propiamente hablando, el examen de las sensaciones que nos permiten impresiones es materia de los anatomistas y los filósofos de la naturaleza, más que de los de la moral. Como las impresiones de la reflexión surgen, así, de ideas, debemos cambiar nuestro enfoque inicial y explicar primero a las ideas para dar cuenta de "la naturaleza y principios del espíritu humano" (1977: 19b).

La Sección III, "De las ideas de la memoria y la imaginación", explicaba que cuando una impresión ha estado presente en el espíritu, puede hacer su reaparición en él como idea. La *memoria* es la facultad por la que reproducimos una impresión como una idea que estuviera dotada de casi la misma vivacidad que la impresión original, y la *imaginación* es esa otra facultad por la que dicha reproducción es mucho menos vivaz que la impresión original o que la idea recordada. Las ideas de la memoria son, así, más fuertes que las de la imaginación. Sin embargo, por vivaces que sean las ideas de la memoria o la imaginación, ellas no pueden aparecer en el espíritu si antes no hubo las impresiones sensibles que las harían posibles.

Según la Sección IV, "De la conexión o asociación de ideas", la imaginación puede además unir a su antojo distintas ideas simples, para dar lugar a las ideas complejas. Esta asociación de ideas simples no se da de un modo completamente azaroso, sino que responde a ciertos principios. Los tres principios por los que la mente une ideas son la *semejanza*, la *contigüidad* en el tiempo y en el espacio y la *relación causa-efecto.* En efecto, "nuestra imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le asemeja y (...) esta cualidad por sí sola es para la fantasía un lazo suficiente de asociación" (1977:

20d), escribiría Hume. También y por su costumbre, la imaginación relaciona ideas contiguas en el tiempo y en espacio y establece entre algunas de ellas relaciones de causa y efecto.

Por cierto, de la relación de causa-efecto, apuntaba Hume, se desprenderán "todas las relaciones de interés y deber por las que los hombres se influyen los unos a los otros en la sociedad y se hallan sometidos a los lazos del gobierno y la subordinación. Un señor es una persona que por su situación, que surge de la fuerza o del pacto, tiene el poder de dirigir en ciertos respectos las acciones de otra persona que llamamos criado" (1977: 21c).

"Nada es más preciso para un legítimo filósofo –agregaba Hume– que refrenar el inmoderado deseo de investigar las causas, y habiendo establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, debe contentarse con esto cuando ve que un examen ulterior le llevará a especulaciones oscuras e inciertas" (1977: 21d). Pero las ideas complejas, "que son los objetos comunes de nuestros pensamientos y razonamientos" (1977: 22a), surgen por alguno de los principios de asociación mencionados y ellas pueden ser ideas complejas de relaciones, modos y sustancias.

En la Sección V, "De las relaciones", Hume señalaba que la palabra relación puede utilizarse en dos sentidos, el primero, como la cualidad que vincula dos ideas por algún "principio de enlace" –por cierta relación–, y el segundo como la mera posibilidad de una comparación entre dos ideas a las que no las une ningún principio de enlace. El lenguaje corriente es afecto al primer sentido y los filósofos, al segundo; por eso ellos pueden hablar de la distancia como de una relación, cosa que no acepta el lenguaje común.

Por su parte, la importante Sección VI, "De los modos y sustancias", proponía que puede preguntarse a los filósofos que tanto hablan de la sustancia y de los accidentes, y que creen que tenemos ideas claras de esa sustancia, de qué impresiones de la sensación o de la reflexión deriva tal idea. ¿Por qué sentido corporal, específicamente, tenemos impresión de las sustancias que tienen accidentes? De la vista obtenemos los colores; del oído, los sonidos; del paladar, los sabores, pero no pareciera haber sentido alguno que nos comunique las sustancias dotadas de accidentes.

"No tenemos, por consiguiente, una idea de la sustancia distinta de una colección de cualidades particulares y no nos referimos a otra cosa cuando hablamos o razonamos acerca de ella" (1977: 23c). *La idea de sustancia*

designa a una colección de ideas simples unidas por la imaginación, y dotadas de un nombre que nos hace recordar la colección en cuestión. Se supone que esas cualidades inhieren en algo que sería la sustancia, pero ese algo nos es enteramente desconocido –como ya lo notó Locke–. Inclusive, nuestra idea de cada sustancia se va modificando con el tiempo. Del oro podemos decir inicialmente que es dorado, pesado, maleable y fundible, y agregar después su solubilidad en el agua regia, como si se tratase de otra cualidad unida a esa sustancia desde un comienzo, cosa que no nos consta.

En cuanto a la ideas de modos, ellas hablan de cualidades "dispersas en diferentes sujetos" o bien de cualidades que no constituyen "el fundamento de una idea compleja" (1977: 24a). Ejemplos respectivos serían las ideas de danza y de belleza. Muchas personas pueden ser danzantes y muchos objetos son bellos sin que su belleza constituya tales objetos.

David Hume aprovecharía la Sección VII, "De las ideas abstractas", para destacar que "un gran filósofo" –Berkeley, según precisa la nota 2– escribió que "todas las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa y (...) hace despertar, en ocasiones, otras ideas individuales que son semejantes a ellas" (1977: 24b) –por ejemplo, al decir "(el) triángulo", se piensa en un triángulo que los representaría a todos, y que quedaría ilustrado en cada triángulo–. Según Hume, este es uno de los más valiosos descubrimientos recientes, y habría que buscar su confirmación con argumentos que tal vez ubiquen la cuestión "más allá de toda duda y controversia".

No podemos concebir, por ejemplo, a un hombre que posea todas las características de los hombres, pues dicho hombre debiera tener ciertas características que eliminen a todas las demás y que jamás abarcarán a todas ellas. Es imposible que nos representemos "el hombre" que ejemplifique a todos los hombres, o inclusive a "la línea recta" que represente todas las líneas rectas.

Todo cuanto existe en la naturaleza es individual. Cualquier ángulo que nos representemos deberá tener características precisas en cuanto a lados y ángulos. "Las ideas abstractas son, pues, en sí mismas individuales, aunque puedan llegar a ser generales en su representación. La imagen en la mente es solamente la de un objeto particular, aunque su aplicación, en nuestro pensamiento, sea la misma que si fuese universal" (1977: 25d).

Por otro lado, "una idea particular se hace general uniéndose con un término general, esto es, con un término que por una unión habitual está en relación con otras muchas ideas particulares y las reproduce en la imaginación fácilmente" (1977: 27c). Cuando decimos "gobierno", "iglesia", "negociación", "conquista" o "guerra", en realidad expresamos ideas complejas que incluyen a muchas ideas simples y complejas. La relación habitual entre estas ideas es la que permite que afirmemos incorrectamente que la conquista siempre la hace el más débil, o que digamos correctamente que en la guerra siempre busca negociar el más débil. "...El hábito que hemos adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas sigue aun a las palabras y nos hace percibir inmediatamente lo absurdo de esta proposición" (1977: 28a). El hábito o la costumbre es quien nos hace, entonces, creer que hay ideas universales.

En la Sección XIV, "De la idea de conexión necesaria", de la Parte Tercera, "Del conocimiento y la probabilidad", Hume explicaba que es pertinente elucidar "nuestra idea de la necesidad", o bien aquella situación "cuando decimos que dos objetos están necesariamente enlazados entre ellos" (1977: 107a). Desde luego, aquí procede entender necesidad como *causalidad*, y más puntualmente, como causalidad necesaria o inevitable.

Nuestras ideas, simples o complejas, se derivan de nuestras impresiones. Debiera haber, por lo tanto, una impresión de la cual proceda nuestra idea de la necesidad. De dos objetos que se dice que están enlazados por la necesidad, "inmediatamente percibo que son contiguos en tiempo y lugar y que el objeto que llamamos causa precede al que llamamos efecto. (Pero) en ningún caso puedo ir más lejos ni es posible para mí descubrir una tercera relación entre estos objetos" (1977: 107b). De hecho, "después de una repetición frecuente hallo que ante la aparición de uno de los objetos el espíritu se halla determinado por la costumbre a considerar su acompañante usual y a considerarlo de un modo más enérgico por su relación con el primer objeto" (1977: 107c).

Es preciso observar, declaraba Hume, que "no existe cuestión alguna que, tanto por su importancia como por su dificultad, haya ocasionado más disputas entre los filósofos antiguos y modernos que la que se refiere a la eficacia de las causas o a la cualidad que las hace ir seguidas de sus efectos" (1977: 107d-108a). Es mucho lo que se puede resolver en este debate examinando nuestra idea de la eficacia de una cosa sobre otra, o en otras palabras, nuestra idea de la causalidad misma.

Sinónimos de eficacia son "influencia, poder, fuerza, necesidad, conexión y cualidad productiva" (1977: 108a), por lo que poco avanzaremos intentando definir a la primera por alguna de las siguientes. Para aclarar la idea de eficacia, no hay que mirar a otras ideas semejantes, sino más bien a las posibles impresiones de las que ella pueda derivar. Si la eficacia es una idea compuesta, entonces debe suceder a cierta impresión compuesta también.

No es la razón, sino la experiencia (sensible) la que puede dar lugar a la idea de eficacia. Toda idea representa alguna impresión simple o compleja. A una idea precisa de la eficacia (de la causalidad), tendría que corresponder una impresión precisa de tal eficacia. "Si no podemos hacer esto, reconoce(re)mos que la idea es imposible e imaginaria, ya que el principio de las ideas innatas, el único que puede sacarnos de este dilema, ha sido ya refutado y es ahora rechazado casi universalmente en el mundo de las gentes cultas" (1977: 108c), escribiría David Hume especialmente atento a su contexto filosófico-cultural británico.

Hay una "prodigiosa diversidad" de opiniones entre los filósofos con respecto a la explicación de "la fuerza y energía secreta de las causas" (1977: 108d) Se ha recurrido a la forma sustancial, a los accidentes y cualidades, a la materia y la forma, a la forma y los accidentes, etcétera, pero nadie, ni "los entendimientos más refinados", ni "los más vulgares" (1977: 109b), pueden tener impresión de la eficacia, y el que diga que sí la ha tenido, que ni siquiera se moleste en amplios razonamientos. En lugar de ello, que nos la muestre, sentenciaba Hume. "Nos veremos obligados a hacer uso frecuente de este reto por ser casi el único medio de probar una negación en la filosofía" (1977: 109b).

"Algunos han afirmado que sentimos una energía o poder en nuestro propio espíritu y que por haber adquirido de esta manera la idea de poder, transferimos esta cualidad a la materia en la que no somos capaces de descubrirlo inmediatamente" (1977: 110c), escribió Hume anticipándose a lo que luego explicaría Thomas Reid. Se dice que por nuestra voluntad movemos nuestro cuerpo o nuestros pensamientos y sentimientos, pero este razonamiento es falaz. La voluntad que mueve nuestros cuerpos y espíritus es, en rigor, tan nulamente manifiesta como las propias causas. No tenemos impresión de la conexión entre nuestras decisiones y nuestros movimientos, exactamente igual que en el caso de la conexión entre las causas y los efectos, sostenía el gran filósofo de Edimburgo.

Al observar casos en los que ciertos objetos suceden siempre a otros, "inmediatamente concebimos una conexión entre ellos y comenzamos a realizar una inferencia de un objeto a otro" (1977: 112a). La repetición constante de esta situación "es la fuente de la que la idea [de eficacia, causalidad, fuerza o necesidad] surge" (1977: 112b). "En resumen, la necesidad es algo que existe en el espíritu, no en los objetos, y no es posible para nosotros la idea más remota de ella si la consideramos como una cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad o la necesidad no es más que la determinación [la decisión] del pensamiento a pasar de las causas a los efectos..." (1977: 113d).

Y concluía David Hume: "me doy cuenta de que, de todas las paradojas que he expuesto o que tendré ocasión de exponer en el curso de este tratado, la presente es la más violenta, y que solamente a fuerza de una prueba sólida o del razonamiento puedo esperar que sea admitida y venza los prejuicios inveterados del género humano" (1977: 114a). Por otro lado, añadía, "no dudo que mis opiniones serán tratadas por muchos como extravagantes y ridículas" (1977: 114d). "...Suprimir el poder en todas las causas y concedérselo a un ser que no se halla relacionado de ninguna otra manera con la causa más que por percibirla, es un gran absurdo y contrario a los principios más ciertos de la razón humana" (1977: 115a) –o a los del sentido común, diría más tarde Thomas Reid–. Me sostengo, sin embargo –afirmaba Hume– en que no tenemos una idea clara de la necesidad, pues esta idea no proviene de ninguna impresión que la respalde. Creemos en la necesidad por costumbre y por un acuerdo convencional y habitual entre nosotros, pero no sabemos nada de cierto sobre ella, como sí podemos, en cambio, saber acerca de otras cualidades de los objetos que suponemos que tienen una esencia y alguna causa. En resumen:

"...Podemos definir una causa como un objeto precedente y contiguo a otro y como aquello según lo que en todos los objetos semejantes al primero son puestos en iguales relaciones de procedencia y contigüidad con los objetos que se parecen al último... Una causa es un objeto precedente a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea del otro y la impresión del uno a formarse una idea más vivaz del otro" (1977: 116a y b).

Consecuencias de la tesis expuesta en esta Sección, capaces de "disipar varios prejuicios y errores populares que han predominado en la filosofía"

(1977: 116c) serían, entre otras, que "no existe una necesidad absoluta ni metafísica de que todo comienzo de existencia deb(a) ir acompañado de un objeto tal" (1977: 117b), y que "no podemos jamás tener una razón para creer que exist(a) un objeto del que no podemos formarnos una idea" (1977: 117c). En otras palabras, podemos dudar de la realidad de aquello de lo que no podemos tener una idea clara, por ejemplo, las causas de las cosas, aunque también las esencias o la existencia de los objetos o de nuestros espíritus.

En la Sección VI, "De la identidad personal", de la Parte Cuarta, "Del sistema escéptico y de otros sistemas de filosofía", Hume señalaba que hay filósofos que piensan "que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, (y) que sentimos su existencia y su continuación en la existencia" (1977: 163b). Empero, existen fuertes motivos para dudar de ello. "...No tenemos una idea del Yo de la manera que se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión puede derivarse esta idea?" (1977: 163c). Siendo honestos, de ninguna:

"...El Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas... El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden las unas a las otras y no pueden existir jamás a un mismo tiempo. No podemos, pues, derivar la idea del Yo de una de estas impresiones, y, por consecuencia, no existe tal idea" (1977: 163d).

Cuando percibimos en nosotros mismos, percibimos siempre "alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones" (1977: 164a). Al soñar, por ejemplo, dejamos de ver cosas y tampoco nos percibimos a nosotros mismos sin impresiones e ideas.

Aquello que nos produce la inclinación a suponer una identidad personal, un Yo en el que tengan lugar nuestras percepciones, es esa otra tendencia de nuestra imaginación a suponer algo en las contadas ocasiones en que se interrumpe la larga serie de nuestras percepciones interiores. En la nota 44 (1977: 165d) Hume aludía a Lord Shaftesbury, autor de *Moralistas* y *Rapsodia filosófica* (Anthony Ashley Cooper, 3er. Conde de Shaftesbury), el cual, según el pensador de Edimburgo, sucumbió a la postulación de un "principio unificador del universo y la identidad de las plantas y animales". Sin embargo,

apuntaba Hume, "la identidad que atribuimos al espíritu humano es tan sólo ficticia y del mismo género que la que adscribimos a los cuerpos vegetales o animales" (1977: 168a). Nuestra identidad es "meramente una cualidad que (le) atribuimos (a nuestras percepciones) a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos en ellas" (1977: 168c); en otras palabras, la idea de la identidad personal es un efecto de nuestra percepción de las impresiones de la reflexión, pero no refiere algo real que cause esas impresiones.

Es por los principios de asociación de ideas de la semejanza y la relación causa-efecto que suponemos nuestra identidad personal. Al atribuir identidad a nuestros semejantes, que parecieran tener percepciones externas e internas semejantes a las que tenemos, creemos en la realidad de nuestros propios espíritus. Por otro lado, y así como establecemos entre las cosas relaciones causa-efecto porque las vemos sucederse unas a otras en un orden regular, también suponemos que nuestra alma es como una República o Estado en la que ciertas personas se someten a otras, con base en leyes y constituciones que pueden cambiar, y así suponemos que nuestras percepciones lo son de una persona capaz de cambiar independientemente de las impresiones y las ideas que tenga:

"Esta doctrina (de la identidad personal), en su conjunto, nos lleva a una conclusión que es de gran importancia en el asunto presente, a saber: que no es posible que todas las cuestiones refinadas y sutiles relativas a la identidad personal sean jamás resueltas y deben considerarse más bien como dificultades gramaticales que como dificultades filosóficas. La identidad depende de las relaciones de las ideas, y estas relaciones producen la identidad por medio de una transición fácil que ocasionan" (1977: 170a).

Finalmente, en la Sección VII de la Parte Cuarta, intitulada "Conclusión de este libro", Hume confesaba que...

"...Me hallo asustado y confundido por la desamparada situación en que me encuentro en mi filosofía, y me imagino a mí mismo como un monstruo extraño y grosero, que, no siendo capaz de mezclarse y unirse en sociedad, ha sido expulsado del comercio humano, abandonado totalmente y dejado inconsolable. De buena gana me mezclaría con la muchedumbre en busca de protección y cordialidad, pero no puedo osar mezclarme con una fealdad tal. Llamo a los otros para que se unan conmigo con el fin de hacer una sociedad aparte, pero ninguno me atiende" (1977: 171a).

Me rechazan e insultan por igual, agregaba el filósofo de Edimburgo, "metafísicos, lógicos, matemáticos y aun teólogos", pues he desaprobado sus sistemas.

La búsqueda de las causas, apuntaba Hume en estas conclusiones, nos impele a llevar nuestras investigaciones hasta el "principio último y original", y debe ser frustrante descubrir que" "¡...esta conexión, lazo o energía (causal), se halla tan sólo en nosotros y no es más que la determinación del espíritu que se adquiere por la costumbre y nos hace realizar una transición de un objeto a su acompañante y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro!" (1977: 172c). En la "vida corriente", sin embargo, no nos percatamos de los engaños aquí planteados. Ahí somos presa de nuestras ilusiones; de los efectos ilusorios de nuestro trato con las impresiones e ideas, pero la pregunta es si estos efectos deben imponerse también en el ámbito filosófico. Pareciera más bien que "en todos los incidentes de la vida (debemos) conservar nuestro escepticismo. Si creemos que el fuego calienta y el agua refresca es tan sólo porque nos cuesta mucho trabajo pensar de otro modo. Es más, si somos filósofos, (tendremos que) serlo tan sólo sobre principios escépticos..." (1977: 174d).

La filosofía es desde luego preferible a la superstición, la cual...

"...Surge naturalmente de las opiniones populares del género humano (y) arraiga más poderosamente en el espíritu... La filosofía, por el contrario, si es exacta puede presentarnos solamente opiniones indulgentes y moderadas, y si es falsa y extravagante, sus opiniones (serán) meramente objetos de una especulación fría y general, y rara vez (conseguirán) interrumpir el curso de nuestras tendencias naturales... Hablando en general, los errores en religión son peligrosos; los errores en filosofía, solamente ridículos" (1977: 175c).

Particularmente en Gran Bretaña existen hombres honrados, pero también simples, decía Hume, que no han examinado a fondo los problemas que les pantean sus sentidos. "De hecho, no pretendo hacer de ellos filósofos" (1977: 173d), ni convencerlos de mis descubrimientos. "Por mi parte –anotaba el filósofo escocés–, mi única esperanza es que pueda contribuir un poco al avance del conocimiento, dándole en algunos respectos una dirección diferente a las especulaciones de los filósofos..." (1977: 176b). La ciencia de la naturaleza humana ha sido muy descuidada y "será suficiente para mí el poder haberla encarrilado", si bien advierto que "un verdadero escéptico

desconfiará de sus dudas filosóficas lo mismo que de sus convicciones filosóficas y no rehusará jamás una satisfacción inocente que se presente por razón de alguna de ellas" (1977: 176c).

Si el escepticismo es la postura epistemológica que afirma que el conocimiento y el acceso a la verdad son imposibles, entonces David Hume es sólo relativamente escéptico, pues él defendería que el conocimiento humano se limita exclusivamente a las cualidades de los objetos –capaces de dar lugar a relaciones regulares o legales entre ellos–, reductibles a impresiones sensoriales que fundan el conocimiento cabal de tales cualidades. Pero este conocimiento humano no accede hasta ámbitos tales como los de la existencia objetiva, la consistencia esencial –o realidad de los llamados universales–, la causalidad o la identidad de los objetos perceptibles y del propio yo, ámbitos tradicional pero erróneamente considerados como legítimos en la historia de la filosofía y las ciencias. "Zapatero a tus zapatos", pareciera ser la gran lección filosófica de Hume, quien llamaba a comprometerse con una limitada y convincente ciencia empírica, en lugar de con una ambiciosa aunque discutible ciencia metafísica de una realidad objetiva en la que sólo podía creerse por hábito o costumbre y, en el fondo, por ingenuidad.

El escepticismo relativo de Hume sería el último peldaño en la serie establecida por el realismo epistemológico de Locke y el idealismo de Berkeley, sus correligionarios empiristas. Al igual que Berkeley, Hume fue un nominalista que se distanció del realismo ontológico, defensor de las entidades universales. Hume el empirista, nominalista y esceptico relativo, se presentaría incluso como el filósofo hasta entonces más apartado del sentido común y como alguien que al ejercer su labor filosófica, estaba obligado a transfigurarse en un ser muy distinto del simple individuo común, con su infundado acervo de creencias cuestionables. El filósofo de Edimburgo afianzó la figura del pensador profesional moderno, convencido de que la gente común y corriente vive permanentemente en el error, del cual sólo es posible evadirse momentáneamente con el cultivo de una ciencia y una filosofía sostenibles. Sin embargo, Hume también abriría las puertas a la posibilidad de equivocarse en muy diversos puntos. Su propio antidogmatismo se convirtió, así, en un antídoto eficaz contra los excesos escépticos a los que pudiera conducir su filosofía.

Por otro lado, otro aspecto que vale la pena resaltar con respecto a David Hume es el nítido "representacionismo" que comparte con Locke y Berkeley,

quienes lo heredaron de la filosofía clásica –Platón y Aristóteles, por supuesto–. La distinción humeana entre impresiones e ideas apuntala decisivamente el pensamiento idealista al resolver que los datos sensoriales son *impresiones* –en nuestra mente– de las *imágenes* de los objetos, y que las ideas son *representaciones* de tales impresiones, o bien *retratos* de las cosas y sus cualidades. Luego de Hume, casi ningún filósofo dejaría de pensar a las ideas como representaciones y numerosos pensadores –idealistas– propusieron, consecuentemente, que las "ideas" eran mucho más "sostenibles" que los objetos mismos. El representacionismo humeano sería, por ejemplo, adoptado acríticamente por Immanuel Kant, si bien fue objetado severamente por el criticista realista Thomas Reid.

4. El criticismo idealista de Immanuel Kant

Immanuel Kant nació en Königsberg, Prusia oriental –hoy Rusia– en 1724, en el seno de una modesta familia pietista. Entre 1739 y 1746 estudió en la universidad de su ciudad natal, especialmente filosofía y ciencia natural, bajo la dirección del newtoniano Martin Knutzen. Los nueve años posteriores fue preceptor de los hijos de distinguidas familias, inclusive fuera de Königsberg, aunque jamás se alejaría más de 40 millas de esta ciudad. Regresó a ella para trabajar en su *alma mater,* como *Privatdozent,* de 1755 a 1770. En 1765 vio complementados sus magros ingresos con el cargo de auxiliar de la biblioteca universitaria, y por fin en el mencionado 1770 obtuvo la cátedra de lógica y metafísica, que le permitió consolidar una brillante carrera profesoral y autoral que se extendería hasta 1797, año de su retiro. Murió en 1804.

Su vida fue extremadamente sobria y metódica. Jamás contrajo matrimonio y le disgustaba la música. Aunque cultivaba pocas amistades, era muy respetado por sus conciudadanos, colegas y alumnos, debido a su rectitud, erudición y trato afable. En sus cursos hablaba libremente a partir de algún "manual wolffiano" (es decir, apoyado en la filosofía de Christian Wolff, 1679-1754, quien a su vez fue seguidor del gran filósofo y epistemólogo racionalista, Gottfried Wilhelm Leibniz) y para 1790, las ediciones informales de sus cursos, hechas a partir de los apuntes elaborados por su auditorio estudiantil, tenían un enorme éxito académico y comercial. Conocido entre otras cosas por su adhesión al pensamiento ilustrado y liberal, en los últimos

tres años de su actividad académica (1794-1797) las autoridades prusianas le prohibieron que hablara de materias religiosas. Él mismo llamó a su doctrina "criticismo", en oposición a los "dogmatismos" racionalista y empirista. Su vida filosófica suele dividirse en el "período precrítico", anterior a 1781, y el "período crítico", posterior a aquel año.

Sus obras principales se sitúan en el "período crítico" y son principalmente: *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, o brevemente *KrV*, 1781 y 1787); *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (1783); *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* (1784); *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); *Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*, o brevemente *KpV*, 1788); *Crítica del juicio* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790); *La religión dentro de los límites de la pura razón* (1793); *La paz perpetua* (1795) y *Antropología* (1798).

Aquí revisaremos la "Introducción" de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1976), así como las secciones primera y segunda de la "Estética trascendental" y el primer capítulo de la "Analítica de los conceptos".

En el inciso I, "De la distinción del conocimiento", correspondiente a la "Introducción" de la *Crítica de la razón pura* (1976: 27-40), Kant señalaba que nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia, pero no *en* la experiencia, pues ellos son un compuesto de lo que recibimos por nuestras impresiones sensibles y lo que pone "nuestra propia facultad de conocer" (1976: 27d). Sólo un estudio detenido del conocimiento puede revelarnos este último añadido al que nos referimos.

Un conocimiento independiente de la experiencia y de toda impresión sensible ha de ser un conocimiento *a priori*, el cual deberemos distinguir del conocimiento *empírico*, que tiene sus fuentes *a posteriori*, es decir, en la experiencia sensible o de los sentidos. Sin embargo, existen conocimientos en los que participa la experiencia, los cuales no están derivados completamente de ella, sino también de ciertas reglas *a priori*. Por ejemplo, es claro que si afectamos los cimientos de nuestra casa, ella se vendrá abajo, aunque no tengamos que esperar para verlo, y eso lo sabemos porque somos conscientes de que cualquier cuerpo pesado se caerá cuando carezca de sostén.

Así, entre los conocimientos con elementos *a priori*, habrá que destacar aquéllos en donde no participa en lo absoluto la experiencia sensible, mismos

que llamaremos *puros* o sin mezcla de nada empírico. "Todo cambio requiere de una causa", por ejemplo, es una proposición *a priori*, aunque no es, en rigor, pura, porque podemos percibir que, en efecto, los cambios requieren de causas.

En el inciso II, intitulado "Estamos en posesión de ciertos conocimientos *a priori* y aun el entendimiento común no está nunca sin conocimientos de esa clase" (1976: 28-29), Kant observaba que toda proposición necesaria es *a priori* y es, asimismo, *pura* si se muestra absolutamente universal y no derivada más que de proposiciones *a priori*. Las matemáticas abundan en conocimientos de esta clase, aunque también hay nociones puras y *a priori*, por ejemplo, las de espacio.

El apartado III, " La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori*" (1976: 30-31), agregaba que la *metafísica* trata sobre conocimientos y conceptos puros y *a priori*. Sin embargo, dicha temática es imposible en el ámbito de la ciencia empírica.

En el inciso IV, "De la distinción de los juicios analíticos y sintéticos" (1976: 31-33), Kant precisaba que todo juicio incluye sujeto y predicado, si bien hay juicios en los que el predicado ya está contenido en el sujeto y juicios en los que el predicado no está previamente contenido en el sujeto. Los primeros son los juicios *analíticos*, y los segundos, los juicios *sintéticos*. Los juicios analíticos *explican* y los sintéticos *amplían*. Ejemplo de juicio analítico es "todos los cuerpos son extensos", y ejemplo de juicio sintético, "todos los cuerpos son pesados". Los juicios de experiencia o empíricos son en principio sintéticos, aunque hay ciertos juicios empíricos que son tanto sintéticos, como analíticos.

A lo anterior habría que agregar –cosa que no hacía Kant en ninguno de los incisos de esta Introducción a la *KrV*– que los juicios analíticos son universales, necesarios y *a priori*, mientras que los juicios sintéticos son particulares, contingentes y *a posteriori*. Un juicio analítico como "el triángulo es una figura de tres ángulos" es de validez universal, su contenido no puede ser sino como es y no depende de la experiencia para que pueda ser afirmado. En cambio, un juicio sintético como "esta silla es roja" tiene validez particular, su contenido puede ser distinto de como es y depende claramente de la experiencia sensible –estos ejemplos no son de Kant, pero aclaran satisfactoriamente este punto–.

En el apartado V, intitulado "En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos juicios sintéticos *a priori* como principios" (1976: 33-35), se señalaba que muchos juicios matemáticos son sintéticos y no analíticos, a pesar de ser *a priori*. La proposición 7 + 5 = 12, por ejemplo, es aparentemente analítica, pero en verdad es sintética, porque el concepto de doce no está contenido previamente en el de la suma de 5 y 7. Lo mismo sucede con algunas proposiciones de la geometría, por ejemplo, aquélla de que "la línea recta es la más corta entre dos puntos", pues del concepto de recta no se sigue que ella sea la distancia más corta entre dos puntos.

En estas dos proposiciones y en otras de las matemáticas, hay algo *a priori* que ponemos y que nos ayuda a elaborar una proposición sintética. Por otra parte, en la ciencia de la naturaleza encontramos claramente proposiciones sintéticas y *a priori* que funcionan como principios de dicha ciencia. Decir, por ejemplo, que la materia no se crea ni se destruye, o que a toda acción corresponde siempre una reacción que tenga un sentido opuesto y la misma intensidad, es formular estas curiosas proposiciones sintéticas y *a priori*.

Para el inciso VI, "Problema general de la razón pura" (1976: 35-37), dicho problema es el siguiente: "*¿cómo son posibles (los) juicios sintéticos* a priori*?*" (1976: 35d). De la respuesta a esta pregunta, dependerá el futuro de la metafísica, y esa misma interrogante, examinado el asunto de cerca, puede dividirse en otras tres: 1) ¿Cómo es posible la matemática pura, o bien los juicios sintéticos *a priori* (*jsap*) en las matemáticas?; 2) ¿Cómo es posible la física pura, o bien los *jsap* en la física, en la ciencia de la naturaleza?, y 3) ¿Es posible la metafísica, o acaso los *jsap* en la metafísica? Nótese que la estructura de la tercera pregunta es distinta de la de las dos primeras. En ellas los *jsap* son un hecho que es preciso elucidar, mientras que en la tercera interrogante, aquellos juicios son puestos en entredicho. Además, la respuesta a la última pregunta será negativa. No hay *jsap* en la metafísica y ésta es imposible como ciencia.

Sin duda, hacía notar Kant, contamos con unas matemáticas y una física boyantes, pero ese no es el caso de la metafísica. Empero, lo que es incuestionable es una actitud metafísica (*metaphysica naturalis*), aunque no una ciencia metafísica. Ésta siempre ha terminado en contradicciones y callejones sin salida, y no es impertinente considerar su posibilidad misma. La respuesta de Kant, al igual que la de Hume, será la de que la metafísica es inviable.

Por último, el apartado VII "Idea y división de una ciencia particular, bajo el nombre de crítica de la razón pura" (1976: 37-40), sostenía que la ciencia metafísica requiere sustituirse por una ciencia particular que es la *crítica de la razón pura*, o bien el estudio de aquella facultad que proporciona los principios *a priori* de todo conocimiento. Este estudio sería una *crítica*, más que una *doctrina*, pues deben enfatizarse los límites de nuestra facultad de conocer.

La crítica de la razón pura nos llevará, entonces, hasta una *filosofía trascendental* que no conoce los objetos en sí mismos, sino nuestro modo de conocer tales objetos, a partir de ciertos fundamentos *a priori*.

Podemos trasladarnos ahora hasta la "Doctrina elemental trascendental. Primera parte. La estética trascendental" (1976: 41-57), donde en el §1 (1976: 41-42) Kant proponía que la *sensibilidad* es la capacidad para recibir representaciones, al verse nuestros sentidos afectados por los objetos. La sensibilidad nos ofrece los objetos a través de *intuiciones* que el entendimiento *piensa* para formar *conceptos*. Todo pensar se refiere siempre a intuiciones y *fenómeno* es aquel objeto de una intuición empírica. Los fenómenos tienen *materia* sensible y *forma* ordenadora. La materia de los fenómenos nos es dada *a posteriori* y a su forma la tenemos *a priori*.

Estética trascendental será, de acuerdo con este §1, la ciencia de los principios *a priori* de la sensibilidad. Sus investigaciones aclaran que existen dos formas puras de la intuición de objetos, que son el *espacio* y el *tiempo*.

La "Primera sección de la estética trascendental. Del espacio" (1976: 42-47) establecía consecuentemente, en su §2, "Exposición metafísica de este concepto" (1976: 42-44), que el espacio no es un concepto que se extraiga de la experiencia empírica. Cuando intuyo cualesquiera objetos, los percibo ya ubicados en un espacio. No saco, sino que más bien coloco en mi experiencia la noción de espacio. Además, el espacio es una intuición necesaria, y por lo tanto *a priori*, pues no puedo intuir nada fuera del espacio, aunque sí soy capaz de concebir al espacio sin los objetos. El espacio es una condición de posibilidad de los fenómenos mismos. Finalmente, tampoco es un concepto universal cuyo referente sea compartido por muchos objetos, sino que es una única *intuición pura*. Hay solamente un espacio y los muchos espacios son incontables fragmentos de ese espacio único.

El §3, "Exposición trascendental del concepto de espacio" (1976: 44-47), precisaba, por su parte, que el espacio no se puede pensar o concebir como algo real, sino tan sólo como una forma *a priori* y pura de la sensibilidad. El espacio es una forma pura de la sensibilidad del sujeto. Por lo tanto, más que de la realidad empírica del espacio, deberíamos hablar de una *idealidad trascendental* del mismo, la cual hace posible nuestra percepción de la llamada realidad empírica.

En la "Segunda sección de la estética trascendental. Del tiempo" (1976: 47-57), §4, "Exposición metafísica del concepto del tiempo" (1976: 47-48), Kant apuntaba que el tiempo no es tampoco un concepto empírico derivado de la experiencia. Cuando percibimos los fenómenos, ya los ubicamos en un tiempo específico, en una sucesión de acontecimientos. El tiempo es una representación necesaria que se ubica en la base de todas nuestras intuiciones. Tan sólo puedo percibir y pensar los objetos en el tiempo, aunque también puedo concebir al tiempo sin los objetos o sucesos. Así es como el tiempo, al igual que el espacio, es una intuición pura y *a priori*. Y de igual manera, hay un tiempo único y no muchos tiempos distintos. Por consiguiente, el tiempo es una intuición pura y no un concepto.

En los parágrafos 5, "Exposición trascendental del concepto del tiempo", y 6, "Conclusiones sacadas de estos conceptos" (1976: 48-50), Kant destacaba que no podemos hablar del tiempo como de algo real, sino únicamente como de una intuición pura y *a priori*. Él es otra condición *a priori* de nuestra percepción de los fenómenos, y una particularmente importante en relación con los fenómenos *internos* (la intuición pura del espacio sólo tiene que ver con los fenómenos *externos* a nosotros). Más que de la realidad empírica, o mejor *absoluta* del tiempo, debiera hablarse de una idealidad trascendental del tiempo, como en el caso del espacio.

El §7, "Explicación" (1976: 50-52), añadía que espacio y tiempo son las dos fuentes *a priori* de las que es factible derivar proposiciones sintéticas *a priori* en el campo de las matemáticas. Si se pensaran absolutamente reales al espacio y al tiempo, ello no sería posible y quedarían inexplicados los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas.

Por lo demás, las dos nociones puras del espacio y el tiempo bastan a una estética trascendental, pues ellas son suficientes para explicar la sensibilidad y la intuición de los fenómenos. Otras nociones puras nos llevarán

al tema del conocimiento de dichos fenómenos y a otras áreas de la crítica de la razón pura –concretamente, a la llamada por Kant en la *KrV*, *analítica trascendental*–.

Finalmente, en el §8, "Observaciones generales a la estética trascendental" (1976: 52-57), el filósofo de Königsberg concluía que las filosofías de Leibniz y de Wolff no comprendieron adecuadamente la relación entre lo intelectual y lo sensible y no accedieron hasta el concepto de conocimiento trascendental. Lo que conocemos son, propiamente, fenómenos en los que interviene una materia sensible dada y una forma que pone el sujeto, y que comienza con las intuiciones puras del espacio y el tiempo, las cuales son las formas puras de la sensibilidad en nosotros, los seres humanos.

En la "Primera división de la lógica trascendental. La analítica trascendental" (1976: 64 y ss), Kant indicaba que esta analítica descompone nuestro conocimiento en los elementos *a priori* del conocimiento mismo. Tales elementos son conceptos *puros*, no empíricos, que no guardan ninguna relación con la sensibilidad y la intuición y que conforman una serie completa, un sistema exhaustivo. Daba comienzo así el "Libro primero. Analítica de los conceptos", para el que los conceptos puros de los que trata la analítica trascendental radican en el entendimiento y son "desarrollados con ocasión de la experiencia" (1976: 64d).

Según el Primer Capítulo de ese Libro Primero, "Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento" (1976: 65-74), los conceptos puros del entendimiento tienen que establecerse a partir de algún principio que nos indique cuáles son ellos y en qué orden se presentan. Su formulación no debe depender "del capricho o del azar". Así, en la Primera Sección, "Del uso lógico del entendimiento en general" (1976: 65-66), se hacía notar que el entendimiento es "una facultad no sensible del conocimiento" (1976: 65b y c). Con él no intuimos propiamente, y si bien la intuición es necesaria para el conocimiento, es con dicho entendimiento que formamos conceptos. Nuestro conocimiento es, pues, conceptual y discursivo, no intuitivo.

Los conceptos se refieren a intuiciones o bien a otros conceptos, pero nunca a objetos, y con ellos hacemos juicios. El juicio es "el conocimiento mediato de un objeto". En todo juicio figuran conceptos e intuiciones. Por ejemplo, en el juicio "todos los cuerpos son divisibles" se aprecian los

conceptos de lo divisible y de cuerpo, y éste último remite a intuiciones. Es factible "reducir a juicios todas las acciones del *entendimiento*, de modo que el entendimiento en general puede representarse como una *facultad de juzgar*" (1976: 66a). Adicionalmente , "pensar es conocer por conceptos" (*Ibid.*).

La Segunda Sección, en su §9, "De la función lógica del entendimiento en los juicios" (1976: 66-68), establecía que hay cuatro formas de predicación acerca del sujeto en los juicios, cada una de las cuales incluye tres subtipos: existen, así, juicios de *cantidad*, que a su vez pueden ser *universales*, *particulares* o *singulares*; hay también juicios de *cualidad*, que a su vez son *afirmativos*, *negativos* e *infinitos*; existen además juicios de *relación*, que son *categóricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*, y hay por último juicios de *modalidad*, es decir, *problemáticos*, *asertóricos* y *apodícticos*.

Ejemplos respectivos de estos cuatro tipos y doce subtipos de juicios, serían los siguientes:

1) Todo A es B;
2) Algún A es B;
3) Este A es B;
4) A es B;
5) A no es B;
6) A es no B;
7) A es B;
8) Si A, entonces B;
9) O A o B;
10) A puede ser B;
11) A es B; y
12) A es necesariamente B.

De esta forma, en la Tercera Sección, §10, "De los conceptos puros del entendimiento o categorías" (1976: 69-71), se concluía que el espacio y el tiempo son intuiciones puras que permiten nuestra sensibilidad, aunque para pensar a través de conceptos, y para conocer, precisamos de otros conceptos puros que equivalen a aquello que Aristóteles llamó las *categorías*. Estos conceptos se encuentran dados en cada uno de los tipos y subtipos formales de juicios. Son –y no pueden ser sino– los siguientes doce: 1) Unidad; 2) Pluralidad; 3) Totalidad; 4) Realidad; 5) Negación; 6) Limitación; 7) Inherencia o sustancia; 8) Causalidad o dependencia; 9) Acción recíproca;

10) Posibilidad e imposibilidad; 11) Existencia e inexistencia; y 12) Necesidad y contingencia.

Aristóteles, señalaba Kant, estableció "sus" categorías sin guiarse por un principio específico que le redituara una lista exhaustiva. A veces habló, por lo tanto, de diez categorías y a veces de más de diez. Pero nosotros, anotaba Kant, hemos evitado ese procedimiento. Con las doce categorías o conceptos puros del entendimiento es posible el conocimiento de los fenómenos, tanto como los juicios sintéticos *a priori* en la filosofía natural o física.

No existen, sin embargo, los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica, y esta disciplina es imposible como ciencia. En resumidas cuentas, Kant le daría forma al *idealismo trascendental*, que propone que para fines de conocimiento, tenemos que ser idealistas. No conocemos, propiamente, *noúmenos*, cosas en sí mismas, trascendentes de nosotros como sujetos percipientes y cognoscentes, sino tan sólo conocemos *fenómenos*, objetos "trascendentales" que construimos con ayuda de datos de la experiencia –impresiones y representaciones–, las cuales modelamos echando mano de los conceptos puros o *a priori* del entendimiento, las categorías, y aun antes de las intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo, los cuales son las formas puras de nuestra sensibilidad. Estas intuiciones puras dan lugar a los *jsap* en las matemáticas y las categorías a los *jsap* en la física o la ciencia de la naturaleza.

De acuerdo con Kant, los seres humanos somos incapaces de percibir y de conocer la realidad en sí misma. Ésta nos es inaccesible, ya que cuando la percibimos y conocemos, la convertimos en una realidad "para nosotros", en fenómenos o en un mundo fenoménico (somos, pues, como un mitológico Rey Midas que convirtiera todo lo que toca no en oro, sino en fenómenos). En la llamada realidad en sí, acaso sólo podemos actuar; podemos desenvolvernos y por ello es factible señalar que para fines prácticos o de la "razón práctica" –la razón en trance de actuar–, Kant sí fue un realista epistemológico, pero para fines teóricos o cognoscitivos, propios de la razón pura teórica –la razón en trance de percibir y conocer–, Kant delinearía un singular idealismo, propiamente el idealismo trascendental.

Desde luego, este idealismo trascendental kantiano, como los empirismos realista, idealista y escéptico de Locke, Berkeley y Hume, respectivamente, y al igual que el racionalismo de Leibniz y Wolff, es representacionista. Para el idealismo trascendental es esencial la noción de representación o idea, la

cual asume las formas de la intuición de algo individual o del concepto de numerosas entidades particulares. Los fenómenos perceptibles y cognoscibles cuentan acaso con una base nouménica, pero son ante todo imágenes o ideas acerca de los cuales discurre el sujeto percipiente y cognoscente. Al final de cuentas, viene a ser más real el discurso sobre los objetos que construye el sujeto, que las cosas y los hechos objetivos y representados en aquel discurso. Kant no escapa, así, al representacionismo y será, sobre todo, a partir de este gran filósofo, que aquella postura de la epistemología cundirá en los pensamientos hegeliano, marxista y postkantiano en general. Sólo en el criticismo realista del escocés Thomas Reid, la epistemología clásica intentará y logrará distanciarse del representacionismo.

El idealismo trascendental de Kant, sumado al idealismo epistemológico inicial de George Berkeley, constituye el antecedente histórico más destacado del pensamiento epistemológico neokantiano, fenomenológico y constructivista del siglo XX. Representantes muy relevantes de estas posturas epistemológicas son, respectivamente, Heinrich Rickert (1863-1936), Edmund Husserl (1859-1938) y Jean Piaget (1896-1980). En el campo de la sociología, sin la epistemología de Kant resultan impensables autores tan importantes como Max Weber (1864-1920), Alfred Schutz (1899-1959), el propio Talcott Parsons (1902-1979) o Niklas Luhmann (1927-1998).

5. El criticismo realista y sensocomunista de Thomas Reid

Thomas Reid nació en Strachan de Kinkardinshire, muy cerca de Aberdeen, Escocia, en 1710. Ingresó al Marischal College de la Universidad de Aberdeen en 1722, para estudiar filosofías natural y moral, y se graduó allí en 1726. En 1732 se ordenaría como ministro religioso presbiteriano y entre 1733 y 1736 trabajó como bibliotecario del propio Marischal College. Entre 1737 y 1751 fue párroco de otra pequeña comunidad próxima a Aberdeen, llamada New Machar, y en 1740 contrajo matrimonio con su pariente Elizabeth Reid, con quien procrearía nueve hijos, aunque solo una de ellos –Martha– le sobrevivió. En 1751 fue nombrado tutor (*regent*) del King's College de la Universidad de Aberdeen, donde permaneció hasta 1764 y en donde fundaría en 1758 la Aberdeen Philosophical Society, cuna del denominado Wise Club y, a la larga, de la Escuela Escocesa (de la filosofía) del Sentido Común –la cual incluyó

a autores como James Beattie (1735-1802), Dugald Stewart (1753-1828) o Sir William Hamilton (1791-1856)–.

En 1764 ocupó la cátedra de filosofía moral del Old College de la Universidad de Glasgow, en sustitución de Adam Smith (1723-1790). Pudo retirarse en 1780 para emplear los años restantes de su vida en escribir y publicar sus dos últimas obras filosóficas. En tales años, siguió con atención los acontecimientos de la Revolución Francesa y la Independencia norteamericana. Inclusive, se sumaría a los Glasgow Friends of Liberty (Wood, 2001). Murió en la misma ciudad de Glasgow en 1796. Se considera al pensamiento de Reid como una de las piezas fundamentales de la conformación de la democracia norteamericana, que fue la primera democracia moderna en el mundo. Arthur Herman dijo de él en su libro sobre la Ilustración escocesa: "los norteamericanos construyeron su mundo sobre los principios de Adam Smith y Thomas Reid, sobre el interés propio individual conducido por el sentido común y por una limitada necesidad de gobierno" (Herman, 2003: 368).

Los tres textos principales en los que Reid expuso su filosofía son los libros intitulados *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común)*, de 1764 (Reid, 1997); *Essays on the Intellectual Powers of Man (Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre)*, de 1785 (Reid, 2002), y *Essays on the Active Powers of Man (Ensayos sobre las capacidades activas del hombre)*, de 1788. En ellos cobra forma un planteamiento epistemológico semejante al de Kant, aunque de sello no racionalista y desde luego, realista epistemológico o materialista. Es posible considerar a Reid como un pensador "criticista" al igual que el gran filósofo de Königsberg, en el sentido de que su epistemología representa una crítica del empirismo británico, tanto como del racionalismo continental. Asimismo, han llegado a destacarse los paralelismos existentes en la cronología y las temáticas de las obras de Reid y Kant. Los epistemológicos *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre* equivalen en Reid a la *Crítica de la razón pura* de Kant, y los morales *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre* serían publicados, curiosamente, en el mismo año que la *Crítica de la razón práctica*: 1788. De Reid ha llegado a hablarse como del "Kant escocés" (Campbell Fraser, 1898), y ciertamente el suyo es un criticismo afín al kantiano, pero realista epistemológico y sobre todo, antirrepresentacionista.

Revisaremos de Reid ciertos fragmentos de dos de sus tres obras principales, contenidos en el volumen *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid* (Reid, 2003). En la Sección XX ("De la percepción en general") del Capítulo Sexto, "De la vista", correspondiente a *Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común*, encontramos una temática muy apta para adentrarnos en los planteamientos epistemológicos de Thomas Reid, a saber, la relativa a la percepción. Allí explicaba Reid que es muy común confundir dos actividades mentales a las que nos referimos con las mismas estructuras lingüísticas. Inclusive los filósofos han cometido con frecuencia esta confusión: la existente entre *sensación* y *percepción* o entre sentir y percibir.

Decimos, por ejemplo, "yo siento un dolor", y en este enunciado –que se refiere a una sensación– la distinción entre sujeto ("yo siento") y predicado ("un dolor") es *claramente gramatical, pero no es real*, pues sentir el dolor equivale exactamente al dolor sentido. Este dolor sería justo lo que siento y por ello podemos decir también, con toda propiedad, "yo siento dolorosamente". Si en cambio afirmamos, en un caso referente a cierto acto de percepción, que "yo veo un árbol", la distinción entre el sujeto ("yo veo") y el predicado ("un árbol") es *una distinción gramatical además de real*, ya que la acción de ver es completamente diferente al árbol visto y no tiene sentido decir, por consiguiente, "yo veo arbóreamente" –no vemos "arbóreamente", ni "felinamente" ni "mineralmente", por ejemplo; vemos (humanamente) un árbol, un gato o una piedra–. Por consiguiente, hemos de concluir que sentir o tener sensaciones no es lo mismo que percibir o tener percepciones.

La sensación carece de un objeto sobre el que recaiga la acción de sentir; dicha acción *es* propiamente el objeto de la sensación. En contraste, en una percepción se requiere siempre de un objeto sobre el cual recaiga la acción de percibir y, en consecuencia, los actos de percepción presentan siempre dos elementos involucrados: en primer lugar, una concepción o noción del objeto percibido o de la forma de tal objeto, y en segundo término, una creencia o convicción irresistible y espontánea en la existencia real del objeto que percibimos. Al percibir un objeto, nos formamos siempre una noción del mismo y es imposible que eludamos la creencia en o de que ese objeto existe. Ni siquiera los filósofos declaradamente empiristas, que tanto ponderaron la

percepción sensible como fuente del conocimiento, identificaron con claridad este segundo elemento de la percepción.

Debe notarse así que, según Reid, la percepción no *retrata* al objeto percibido; no introduce la imagen o la apariencia real del objeto en nuestra mente o en alguna parte de ella. Como humanos que somos, vemos un árbol o una silla con determinadas imágenes, pero lo más probable es que los órganos oculares de otras especies animales vean ese mismo árbol o aquella silla con imágenes distintas, diferentes en color, textura, figura, dimensiones, etcétera. Sin embargo, esos mismos animales se formarán, al percibir, una imagen de los objetos que perciban y creerán también, instintiva e irracionalmente, en la realidad objetiva o en la existencia real de los objetos que ven. La imagen que nos hacemos de una cosa cuando la vemos es, en rigor, una *noción* y no el *retrato* de la cosa que vemos; es una *noción figurativa* que pudiera cambiar de especie en especie, según las propiedades y las capacidades de sus respectivos órganos sensoriales. Sin embargo, los objetos que vemos diferentemente las especies dotadas de visión se encuentran allí, y no son como los ve cada especie, sino que cada una los percibe visualmente de distintas y variadas formas. Todas las especies que tienen vista creen espontáneamente en los objetos reales que ven, y se hallan convencidas de que por eso es que los ven o los pueden ver.

El análisis de la percepción que emprendiera Thomas Reid lo apartó del idealismo berkeleyano y kantiano y del escepticismo de David Hume. Reid significa una reformulación y una justificación filosófica del realismo epistemológico, además de un planteamiento contrario al representacionismo, o bien a la suscripción de lo que él llamaría la teoría o "doctrina de las ideas", según la cual nuestras ideas son representaciones de los objetos en la mente, representaciones o ideas menos cuestionables que los objetos mismos, porque esos objetos tan sólo se pueden concebir a través de dichas representaciones. Según Reid, no debemos hablar de ideas o representaciones, sino de nociones de los objetos reales, los cuales concebimos como podemos e interpretamos de distintas maneras, a veces mejores y a veces peores.

Reid explicaba en la Sección XX del Capítulo Sexto de su *Investigación...* que no está en nuestro poder descartar la creencia insuprimible en los objetos reales, fruto de la percepción, ni sería prudente que nos deshiciéramos de esa creencia, y que gracias a ella es que no perecemos en miles de accidentes que

pudieran sobrevenirnos de tomarnos demasiado en serio las propuestas de los filósofos, de acuerdo con las cuales nuestros sentidos nos engañan. Efectivamente, los sentidos llegan a engañarnos en algunas ocasiones, pero la mayoría de las veces no nos mienten y nos indican cosas que debemos creer y aceptar, por ejemplo, que los objetos percibidos existen y que no son puramente imaginarios o construidos mentalmente por nosotros mismos.

De hecho, agregaba Reid, "hay una similitud mucho más grande de la que comúnmente se acepta entre el testimonio de la naturaleza que nos brindan nuestros sentidos, y el que nos confieren los hombres a través del lenguaje" (2003: 70). En otras palabras, nuestras percepciones o actos de la percepción son como los *signos* de un lenguaje con el que se dirige a nosotros la naturaleza o el mundo material o físico, y podemos interpretar ese lenguaje –y aprender a hacerlo–, del mismo modo que podemos interpretar y aprender el lenguaje con el que nos hablan nuestros congéneres humanos.

Reid precisaba que estimadas en cuanto signos, tenemos dos clases de percepciones, las originales y las "adquiridas y fruto de la experiencia" (2003: 70). Son percepciones *adquiridas*, por ejemplo, el sabor del brandy, el olor de las naranjas o el sonido de una campana. A estas percepciones aprendemos a distinguirlas, una vez que las hemos experimentado. Empero, reaccionamos sin experiencia previa y desde recién nacidos ante sensaciones táctiles como las de lo duro o lo suave, o a sensaciones auditivas como las de lo estruendoso y lo delicado. Éstas serían las percepciones *originales* o *naturales propiamente dichas*, que sencillamente entendemos porque tal capacidad está en nuestra naturaleza, en nuestra constitución mental natural.

Sabemos por eso no pocas cosas sobre los objetos que percibimos, en virtud únicamente de nuestra percepción. A otras características de los objetos las inferimos racionalmente a partir de cuanto percibimos –por ejemplo, que la luna es un objeto esférico o que el carbón es negro–, para dar lugar así a lo que es posible llamar el *entendimiento común*, cuyos contenidos serían el saber o los conocimientos ordinarios, es decir, *inferencias inmediatas* efectuadas a partir de lo percibido, de nuestras percepciones. Por su parte, la *ciencia* o el conocimiento científico no es sino el ámbito de las *inferencias mediatas* o remotas que realizamos gracias a nuestras percepciones, por ejemplo, que la Tierra es la que gira alrededor del sol o que las personas se suicidan con más frecuencia si no cuentan con grupos sociales que los protejan

–este segundo ejemplo, desde luego, no proviene de Reid; lo hemos tomado de Émile Durkheim–. El caso es que un primer grado del saber corresponde a lo que nos indican nuestros sentidos –incluyendo el común, como se verá más adelante–, uno segundo al entendimiento común y, por último, uno tercero correspondería a la ciencia o conocimiento científico.

Las percepciones o datos de los sentidos son, para Reid, todo un lenguaje natural, pero ¿existe propiamente el lenguaje natural? Según la Sección II, "Del lenguaje natural", situada en el Capítulo Cuarto, "Del oído", de la *Investigación...* de 1764, hay en efecto un lenguaje natural no solamente en la naturaleza, sino entre los propios seres humanos. El lenguaje humano más ostensible o evidente es obviamente el integrado por los signos artificiales, ésos cuyo significado está convenido por las colectividades que formamos los miembros de nuestra especie. Se trata de los múltiples idiomas que hablamos y que podemos aprender mediante el estudio y la práctica. Pero habría también un lenguaje compuesto por signos naturales, consistente en gestos faciales y corporales y modulaciones de la voz, que cualquier persona entiende, con total independencia del lenguaje artificial que ella hable. Siempre comprenderemos que una sonrisa humana es el signo de una buena disposición hacia nosotros; que las lágrimas expresan emociones muy profundas, generalmente de tristeza, o que ciertos movimientos corporales muy enérgicos significan hostilidad. A estos signos naturales los entendemos de un modo definitivamente misterioso, desde la cuna y sin aprenderlos. De hecho, ya los entendemos cuando se nos presentan por primera ocasión.

Sobre este lenguaje de signos naturales, apuntaba Reid, se construyen los lenguajes artificiales humanos, y cuando él se añade a estos últimos, ellos ganan en expresividad. Los artistas, específicamente, son auténticos maestros en el manejo de los llamados signos naturales, y por eso es que nos emocionan sus creaciones, las cuales dicen o expresan tanto a través de la plástica –la pintura o la escultura–, los sonidos musicales o inclusive, la palabra. "Quien comprenda perfectamente el uso de los signos naturales, será el mejor juez en todas las artes expresivas" (2003: 41), escribió Reid en un par de líneas que pudieran servir de un perfecto epígrafe para las reflexiones filosóficas sobre el arte.

En el Capítulo Quinto ("Del tacto"), Sección III, "De los signos naturales", de la misma *Investigación de la mente humana...*, Reid agregaba

ciertas consideraciones importantes a su análisis del lenguaje natural humano y no humano. Indicaba allí que no solamente los signos artificiales son arbitrarios –*verbi gratia*, nada hay en la palabra "oro" que la haga significar al oro–, sino que también son arbitrarios los signos naturales. No sabemos, por ejemplo, por qué una sensación visual nos indica que hay demasiada luz, y otra que hay muy poca o ninguna, o bien que algunas sensaciones olfativas estén asociadas a olores repulsivos o a olores agradables.

Además, desde el punto de vista de su interpretación, hallamos tres clases de signos naturales no humanos y humanos. Todo signo natural se interpreta gracias a diversos principios de nuestra constitución natural humana, pero en una primera clase de signos naturales, esta interpretación necesita de la intervención de percepciones sensoriales determinadas, o en una palabra, de la experiencia sensible. Es por esta experiencia que entendemos, por ejemplo, que el fuego lastima con quemaduras nuestra piel o que el contacto sostenido del fuego con un recipiente metálico que contenga agua, hará que ésta hierva y se evapore. Se trata, pues, de los signos naturales asociados al ámbito de la ciencia, de la filosofía natural, la cual es sencillamente, como ya lo supo "el gran señor Verulamio", Francis Bacon (1561-1626), "una interpretación de la naturaleza". "¿Qué es lo que conocemos de la mecánica, la astronomía y la óptica –preguntaba Reid– sino las conexiones establecidas por la naturaleza y descubiertas por la experiencia y la observación, así como las consecuencias que se deducen de ellas?" (2003: 43).

Una segunda clase de signos naturales es aquélla en la que la conexión natural –aunque arbitraria– entre la cosa significada y el signo, se descubre exclusivamente gracias a ciertos principios que establecen que dicha conexión nos es atractiva y agradable, nos gusta, o nos es repulsiva y desagradable, nos disgusta. Son los signos naturales que remiten al ámbito no sólo de los llamados buen y mal gusto –el gusto estético, se diría universalmente en tiempos posteriores a Reid–, sino inclusive, de las denominadas bellas artes. Puede atemorizarse a un bebé con gestos faciales agresivos y tranquilizarlo con una música suave, observaba el filósofo de Aberdeen. Ciertas melodías nos ponen alegres y otras, melancólicos y tristes. A partir de conexiones como éstas es factible comenzar a educar el gusto, pero hacerse de un buen gusto en materias artísticas, o desarrollar lo que se entiende por un mal gusto al respecto, depende del cultivo y de nuestra comprensión de esta segunda clase de signos naturales.

Por último, la tercera clase de signos establecida por la Sección III del Capítulo Quinto de la *Investigación...*, consistía en aquélla de los signos cuya conexión con las cosas significadas por ellos puede comprenderse mediante principios no aprendidos, que permiten conocer ciertos aspectos de las cosas significadas por determinados signos, por ejemplo, que el fuego nos produce un ardor insoportable, o que no debemos golpear nuestra cabeza contra una dura pared de piedra, so pena de hacernos mucho daño. "Es posible observar, concluía Reid, que así como la primera clase de signos naturales que he mencionado es el fundamento de la verdadera filosofía, y la segunda el fundamento de las bellas artes, la tercera clase sería la base del sentido común: esa parte de la naturaleza humana que aún no ha sido bien examinada" (2003: 46).

Al hablar de la tercera clase de signos naturales, se revelaba pues a Thomas Reid el *sentido común*, al cual hay que distinguir del antes mencionado *entendimiento común*, que sería sencillamente el ámbito de los conocimientos ordinarios. En general, el sentido común es lo que nos permite comprender los signos naturales con que "nos habla" la realidad empírica e inclusive, los propios seres humanos, pero más que precisar inmediatamente la naturaleza de ese sentido común, Reid hacía notar que la comprensión de los signos naturales requiere de dos pares de principios que son, por una parte, los principios de veracidad y de credulidad, y por la otra, los principios de regularidad y de inducción. Reid explicaba estos principios en la importante Sección XXIV del Capítulo Sexto de la *Investigación...*, intitulada "De la analogía entre la percepción y el crédito que damos al testimonio humano".

Comenzando con la primera pareja de principios, Reid apuntaba que permanentemente asociamos a los signos de nuestro lenguaje humano los significados que les pertenecen. No sólo nuestra risa expresa siempre alegría o nuestro llanto, tristeza, sino que cuando empleamos los términos de nuestros lenguajes artificiales, les conferimos consistentemente sus verdaderos significados. Tal es el *principio de veracidad*. "Este principio opera poderosamente incluso entre los más grandes mentirosos –apuntaba Reid–, quienes al tiempo que formulan una mentira, hablan con la verdad en cientos de ocasiones. Ésta última es siempre lo más alto y es el estado natural de nuestra mente. No requiere de arte ni entrenamiento algunos y tampoco induce ni seduce, puesto que cedemos a su poder por un impulso natural" (2003: 80-81).

A este principio de veracidad se asocia un *principio de credulidad*, por el que creemos no únicamente en aquello que expresan una sonrisa o un gesto agresivo, sino además en el significado de las palabras que se nos dicen con el lenguaje artificial. "Se trata de un principio ilimitado en los niños –escribió Reid– hasta que descubren ejemplos de falsedad y de engaño, así como de uno que retiene su poder en grado considerable a lo largo de la vida" (2003: 82-83).

Los principios de veracidad y credulidad intervienen en la comprensión del lenguaje humano, artificial o natural, pero hay otros dos principios similares, necesarios para la comprensión del lenguaje de la naturaleza misma, cuyos signos son nuestras percepciones que nos hablan de las conexiones que operan en los objetos de la realidad empírica. En forma análoga al principio de veracidad, está el *principio de regularidad* vinculado a la comprensión de los signos naturales en general. Por este principio suponemos que las conexiones naturales entre las cosas son recurrentes o regulares. Anotaría Thomas Reid en la Sección XXIV del Capítulo Cuarto aquí revisada:

"El sabio Autor de nuestra naturaleza quiso que una inmensa parte de nuestro conocimiento se derivara de la experiencia, antes de que pudiésemos razonar, y nos procuró medios perfectamente adecuados para tal intención. En primer lugar, Él gobierna la naturaleza mediante leyes establecidas, de modo que podemos descubrir conexiones entre las cosas que continuarán por eras enteras... Si no hubiese un principio de veracidad en la mente humana, las palabras de los hombres no se convertirían en signos de sus pensamientos, y de no haber la mencionada regularidad en el curso de la naturaleza, tampoco habría cosas que se constituyeran en signo de otras" (2003: 88).

Y agregaba Reid en relación con un *principio inductivo* o *de inducción* adecuado para comprender los signos naturales, análogo al principio de credulidad que permite la comprensión de los signos del lenguaje humano:

"En segundo lugar, él ha implantado en las mentes humanas el principio mediante el cual creemos en y esperamos la continuidad del curso de la naturaleza y las conexiones que hemos observado en el pasado. Es por este principio general de nuestra naturaleza que, cuando encontramos que dos cosas estuvieron conectadas anteriormente, la aparición de la primera produce en nosotros la creencia en la subsecuente" (2003: 88-89).

Por el principio de inducción creemos, entonces, en que lo que fungió antes como el signo de una distinta cosa significada, volverá a hacerlo en ocasiones futuras. No inducimos, pues, porque constatemos la recurrencia de ciertas conexiones naturales o por simple hábito o costumbre, como dijera Hume, sino por un principio de nuestra constitución natural mental humana, que nos impele a creer en la regularidad de la naturaleza o de la realidad empírica toda –recuérdese el señalamiento de Popper explicado en el Capítulo I, apartado 8, de este mismo volumen; Reid se anticipó a ese señalamiento por algo así como doscientos años–.

Pero los planteamientos anteriores dan visos de ser extremadamente kantianos: nuestra percepción, que encierra una interpretación de signos, está guiada por principios de la constitución mental humana que hacen posible tal interpretación y que por fuerza preceden a la simple recolección de datos que es la percepción sensorial. Los principios de veracidad, credulidad, regularidad e inducción recién evocados, recuerdan claramente a los principios y conceptos puros del entendimiento sugeridos por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, si bien debe destacarse el hecho de que ellos serían propuestos 17 años antes de la aparición de la *KrV*, y que Reid nunca privilegiaría el carácter puramente racional de tales principios, sino ante todo su pertenencia a una mental "constitución natural humana", que involucra diversas facultades, como las de percibir, razonar, recordar, imaginar, juzgar, etcétera. El aludido "apriorismo" de Thomas Reid no sólo carece del sesgo racionalista que poseía el de Kant, sino que también se asocia a un planteamiento epistemológico realista y antirrepresentacionista, del que se aleja el declarado apriorismo del gran filósofo de Königsberg, el cual desemboca en el célebre idealismo trascendental, característico del criticismo kantiano.

Reid fue un gran estudioso de los fenómenos de la percepción y en general de las facultades de la mente humana, entre las cuales se hallaba la razón, que hace inferencias inductivas y deductivas –y que tanto atraería a Immanuel Kant, quien le dedicara sus dos primeras *Críticas*–, aunque también otras capacidades que llamarían mucho la atención del pensador de Aberdeen, tales como la memoria, la imaginación, la abstracción, etcétera. Entre todas estas facultades, Reid destacaba especialmente la capacidad de juicio o de juzgar, también estudiada por Kant con un enfoque, desde luego, muy diferente en su primera y su tercera *Críticas*, las correspondientes a la razón pura teórica

y al juicio. Las principales observaciones de Thomas Reid acerca del juicio y la capacidad de enjuiciar, aparecen en el Capítulo Primero, "Del Juicio en general", de su Sexto Ensayo, "Del juicio", perteneciente a los *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre,* de 1785.

Allí señalaba Reid que habitualmente se ha entendido al juicio como "un acto de la mente por el que alguna cosa se afirma o se niega de otra" (2003: 211). Los juicios son, por tanto, enunciados o proposiciones que tienen un sujeto y un predicado y juzgar es proponer, es enunciar o predicar atributos del sujeto de la proposición. "Pienso que esta definición es tan adecuada como la que más", agregaba Reid, pero con su peculiar modestia, destacaba también que llamamos a veces juicios a proposiciones "que jamás expresamos. Se trata de actos mentales solitarios para los que la expresión de una afirmación o una negación no es en lo absoluto esencial" (2003: 212), es decir, aquellas ocasiones en las que externamos expresiones como "interpreta mi silencio" o "sin comentarios". Entonces enjuiciamos sin proponer. Y por otro lado, si juzgar es formular enunciados y los juicios son meras proposiciones, pudiera confundirse al juicio con el testimonio, si bien juzgar no equivale en modo alguno a testimoniar. No es lo mismo afirmar "yo vi entrar a esa persona en la casa", que decir "pienso que la persona que entró a la casa era el ladrón". La primera proposición expresa un testimonio y la segunda, un juicio. A diferencia de los juicios, los testimonios requieren ser enunciados de manera explícita y por lo demás, un testimonio falso es una mentira, mientras que un juicio falso es sólo un error.

Superando la definición clásica o tradicional del juicio, Reid esbozaría una distinta concepción del mismo en las siguientes y notables palabras:

"Aunque los seres humanos debieron haber juzgado en numerosos casos *inclusive antes de que los tribunales de justicia fueran erigidos*, es muy probable *que esos tribunales existieran* con anterioridad a que comenzaran las *especulaciones acerca del juicio*, y que la palabra misma se derivase de la *práctica tribunalicia*. Así como un juez, después de conocer las evidencias apropiadas, emite su sentencia en alguna causa y a esa sentencia se le denomina juicio, así la mente humana pronuncia su sentencia con respecto a lo que le resulta verdadero o falso y la establece en concordancia con las evidencias de que dispone. Ciertas evidencias no dejan lugar para la duda. La sentencia es, entonces, proferida inmediatamente, sin que se busquen o se escuchen

evidencias contrarias, y ello debido a que la cosa es notoriamente cierta. En otros casos, no obstante, es pertinente sopesar las evidencias de cada lado antes de pronunciar la sentencia. La analogía entre los tribunales de justicia y el tribunal interno de la mente es, pues, demasiado obvia como para que pasara inadvertida en todo hombre que haya comparecido ante un juez. Asimismo, es probable que la palabra *juicio* –de igual manera que muchas otras utilizadas al referirnos a esta operación mental– esté fundada sobre esa analogía" (2003: 213-214).

En estos renglones se delinea una concepción "tribunalicia" del juicio, diferente de aquella "logicista" –por apoyarse en la proposición, base de la argumentación lógica–, que es como puede calificarse a la noción clásica o tradicional del juicio (Hernández Prado, 2002: 11-17). De acuerdo con la reidiana concepción tribunalicia acerca del juicio, juzgar es considerar y sopesar evidencias de variadas clases –empíricas, memorísticas, racionales...– con el fin de emitir sentencias, veredictos o juicios. Hacemos esto siempre que juzgamos y ya sea que establezcamos verbal o sólo mentalmente nuestros juicios. De hecho, al percibir *juzgamos*, precisamente porque creemos en la realidad objetiva de cuanto percibimos. Dicha creencia no es otra cosa que un juicio bastante más simple que el que acontece cuando debemos juzgar, por ejemplo, si contraer matrimonio, condenar a una persona de asesinato o aceptar el descubrimiento de una nueva galaxia. Hay por lo tanto una capacidad o facultad de juicio, al igual que hay en nosotros otras de sensación, percepción, razonamiento, memoria, imaginación o concepción, etcétera, y esta capacidad para enjuiciar suele desarrollarse hasta madurar de una mejor o una peor manera, del mismo modo que el resto de las capacidades mentales de la especie humana. Los niños, los jóvenes y no pocos adultos se conducen por lo general de manera no demasiado juiciosa y, definitivamente, no es lo mismo ser inteligente que ser juicioso o sensato, no obstante que la inteligencia contribuya a nuestra sensatez y que el hacernos juiciosos afine, sin duda, nuestra inteligencia.

En la concepción tribunalicia del juicio tienen un lugar muy importante las evidencias requeridas para juzgar, pero los jueces y los jurados no sólo echan mano de esas evidencias para arribar a sus veredictos o juicios. Aquellos jueces y jurados juzgan, además de con las evidencias que les son presentadas, con ciertos principios para juzgar que son los códigos de leyes con los que es posible que afirmen o nieguen si la persona acusada robó, cometió fraude o

lesionó de algún modo a otra. Y así también opera el tribunal de la mente humana –e inclusive, de otras especies–. Cuando juzgamos, lo hacemos siempre a partir de ciertos *principios para juzgar*, que en principio serían los conceptos, valores y procederes válidos y aceptables, propios de nuestra cultura o nuestro tiempo y lugar, aunque en última instancia son también principios, como enfáticamente propuso Reid, a los que se les puede llamar *primeros principios* de nuestra constitución humana, ésos con los que funciona nuestra mente, tanto en sus aspectos especulativos o teóricos, como en los prácticos.

Pero no sería la intención de Reid –como sí en cambio la de Kant, en relación con los principios y conceptos puros del entendimiento de los que habló el filósofo alemán– fijar una lista definitiva de los principios con los cuales juzgamos, en última instancia, todas las situaciones a que nos enfrentamos los seres humanos, *es decir, los primeros principios del sentido común*. Reid trazaría tres listas tentativas o ensayísticas de primeros principios: los que llamó los primeros principios de las verdades contingentes, los primeros principios de las verdades necesarias, y específicamente, los primeros principios del sentido común moral. Sería en los *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre* donde se explicaron las primeras dos listas de primeros principios, y en los *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, donde se hablaría de la tercera. Aquí repasaremos los capítulos Quinto y Sexto del Sexto Ensayo, "Del juicio", de la primera obra mencionada, a fin de abordar los primeros principios de las verdades contingentes y necesarias, respectivamente.

Las verdades contingentes son aquéllas que pudieran ser de distinta manera de cómo son, por ejemplo, "esta silla es roja –que acaso podría ser verde–" u "hoy tengo que hacer este pago en el banco". Se trata, pues, de las verdades que ocurren en la vida cotidiana, donde tenemos que juzgar permanentemente, a fin de desenvolvernos del modo más conveniente y adecuado posible. Ciertos primeros principios nos permiten juzgar, en último término, en este ámbito de la existencia ordinaria, y ellos refieren mecanismos acerca de cómo funcionamos los seres humanos en cuanto especie, inclusive sin proponérnoslo, porque no debemos esforzarnos en lo absoluto para operar con estos principios para juzgar. Reid propondría los siguientes doce principios –o candidatos a primeros principios– de las verdades contingentes, aunque advertiría que muy bien pudieran ser otros, y también que su enunciado preciso y su número quizás sean diferentes:

1. Existe todo aquello de lo que somos conscientes, como nuestras ideas o nociones, nuestros recuerdos, nuestras percepciones, nuestras sensaciones, nuestros razonamientos, etcétera. La conciencia no nos engaña nunca.

2. Los pensamientos de los que somos conscientes lo son de un ser que llamamos "yo mismo, mi mente o mi persona" (2003: 239).

3. "Aquellas cosas que recuerdo con claridad, sucedieron realmente" (2003: 240). Nuestra memoria no nos engaña sistemáticamente.

4. Nuestra identidad y nuestra existencia han sido ininterrumpidas desde que lo recordamos con claridad.

5. "Las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente" (2003: 245) y son algo que percibimos que es.

6. "Tenemos cierto grado de poder sobre nuestras acciones y sobre las determinaciones de nuestra voluntad" (2003: 246), es decir, nuestras decisiones –nuestra libertad personal relativa, aunque indiscutible, es por lo tanto un principio de sentido común–.

7. "Las facultades naturales por las que distinguimos entre la verdad y el error no son falaces" (2003: 250).

8. "Hay vida e inteligencia en nuestros semejantes con quienes tratamos" (2003: 253). Por eso nos resultaría tan impactante enterarnos de que, supuestamente, acabamos de platicar con una persona que ya esté fallecida.

9. "Ciertas muecas del rostro, sonidos de la voz y gestos del cuerpo indican determinados pensamientos y disposiciones de la mente" (2003: 256).

10. "Debemos cierta consideración al testimonio de los hombres en materias de hecho, e inclusive también a la autoridad humana en materias de opinión" (2003: 259). Recuérdense aquí los anteriormente mencionados principios de veracidad y credulidad.

11. Los seres humanos no actuamos de un modo por completo azaroso, sino que nos conducimos mediante hábitos; y

12. "Lo que ocurra en los fenómenos de la naturaleza será probablemente semejante a cuanto ha sucedido con anterioridad en circunstancias similares" (2003: 262). Evóquense aquí los principios de regularidad y de inducción previamente destacados.

Adicionalmente, en el Capítulo Sexto del ensayo sobre el juicio, capítulo denominado "Los primeros principios de las verdades necesarias", Reid abundaba en la reflexión sobre los primeros principios, señalando que

empleamos otra serie de principios para juzgar, relacionada con las verdades necesarias. Éstas son las verdades que no pueden ser sino como son y que intervienen en el terreno de todas aquellas disciplinas teóricas o prácticas –el lenguaje, las ciencias, las artes, la moral– que llevamos a efecto los seres humanos. Se trata de principios no propiamente instintivos o automáticos en nosotros, como los de las verdades contingentes, si bien su validez les conferiría un carácter eminentemente humano a las actividades disciplinarias que nos caracterizan como especie. En esta ocasión, Reid no ensayó un listado preciso de primeros principios, sino que sugeriría seis grupos específicos de ellos, entre otros posibles, señalando ejemplos ilustrativos. Los principios de las verdades necesarias son, presumiblemente, los siguientes:

1. Primeros principios *gramaticales*. Por ejemplo, "en una oración todo adjetivo debe atribuirse a un sustantivo explícito o implícito, o toda oración completa incluye a un verbo" (2003: 264).

2. Primeros principios *lógicos*. Por ejemplo, "toda proposición es verdadera o falsa; o ninguna proposición puede ser verdadera y falsa a un mismo tiempo; o el razonamiento circular no demuestra nada; o todo lo que puede predicarse con verdad acerca de un género, se puede predicar con verdad de sus especies y de los individuos que forman parte de aquel género" (2003: 264-265)

3. Primeros principios *matemáticos*, como los axiomas de la geometría de Euclides –por ejemplo, dos superficies son iguales si sus dimensiones son las mismas–.

4. Primeros principios *relativos a las cuestiones del buen gusto* en la naturaleza y el arte. Reid ni siquiera se atrevió a proponer ejemplos concretos de estos primeros principios, pero puede pensarse en el que establece que nos agrada todo aquello que es excelente en su clase.

5. Primeros principios *morales*. Por ejemplo, "que ningún hombre debiera ser culpado de lo que no estaba en su poder impedir, o que no debemos hacer a los demás lo que pensamos injusto o inadecuado que nos hagan a nosotros en las mismas circunstancias" (2003: 269). Reid abordaría con mayor detalle estos primeros principios en su obra de 1788, los *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*. Cabe destacar, sin embargo, que el segundo ejemplo incorporado equivale perfectamente al imperativo categórico kantiano

–"actúa siempre de modo tal que la máxima de tu conducta pudiera ser una ley universal de la naturaleza"–; y finalmente

6. Primeros principios *metafísicos*. Por ejemplo, "las cualidades que percibimos mediante nuestros sentidos deben tener un sujeto que llamamos cuerpo, y los pensamientos de los que somos conscientes, un sujeto que llamamos mente" (2003: 271), o también "todo lo que comienza a existir, debe tener una causa que lo produjo" (2003: 272).

Este es nuevamente un listado ensayístico, que admite correcciones y reformulaciones. El caso es que al elucidar Reid los primeros principios aquí presentados, delineó asimismo el núcleo de lo que en principio sería factible entender como el sentido común humano, es decir, *aquella forma específicamente humana de percibir el mundo, así como de entenderlo y de actuar en él*, que admite manifestaciones culturales sumamente diversas y que es común a todos los miembros maduros de nuestra especie. Esta "forma específicamente humana" equivale a un *sentido común "común"* a partir de cuyos principios podemos juzgar adecuadamente –con ayuda de las evidencias apropiadas– toda circunstancia en nuestras vidas, para dar lugar al *sentido común "sensato"*, definible como *la madura y eficaz capacidad de juzgar* o como *sensatez* o *razonabilidad*, que por desgracia nunca es tan común entre los seres humanos como el sentido común "común" (Hernández Prado, 2002: 1-2).

Como ya fue señalado antes, la filosofía del sentido común de Thomas Reid, con su planteamiento epistemológico y sus repercusiones metafísicas y antropológico-filosóficas, fue secundada inmediatamente en Escocia por la llamada Escuela Escocesa del Sentido común, la cual tendría una amplia resonancia en los ambientes filosóficos de Gran Bretaña y los Estados Unidos durante el siglo XIX. Si bien la obra de Reid mostró tesis sumamente novedosas y originales, el hecho de que su enunciado fuera discreto y se amparara deliberadamente en el sentido común de la humanidad, implicó que resultase opacada por otras propuestas filosóficas igualmente novedosas y más visiblemente espectaculares, como las del empirismo escéptico humeano o el criticismo idealista kantiano, padre, este último, tanto del idealismo moderno en grandes autores como Hegel, como de las importantes corrientes fenomenológicas y constructivistas del siglo XX. Reid y la Escuela Escocesa, sin embargo, influyeron decidida y calladamente sobre las filosofías analítica y pragmatista del siglo pasado,

mismas que poco a poco devendrían en enfoques extremadamente relevantes de la filosofía actual.

En resumen, Thomas Reid articuló un planteamiento epistemológico criticista de corte realista, antirrepresentacionista y propiamente, sensocomunista, que redondea satisfactoriamente nuestro tratamiento de varios autores muy representativos de la epistemología clásica del siglo XVIII. Ahora estamos en condiciones de apreciar algunas maneras cómo los señalamientos de estos autores se han hecho presentes en las reflexiones metodológicas de grandes exponentes de la teoría sociológica, tanto de la llamada sociología clásica, como de la contemporánea.

III. Posturas epistemológicas y filosóficas en las sociologías clásica y contemporánea

Todos los grandes teóricos de la sociología, ya sea pertenecientes al ámbito histórico de la llamada sociología clásica o al de la sociología contemporánea, han abordado en algún momento de su trabajo cuestiones filosóficas en general y epistemológicas en particular. Aquellos autores sociológicos del pasado imprescindibles para la constitución de su propia disciplina de estudios, y con los cuáles siguen debatiendo los sociólogos del presente –considerándolos como un punto de referencia obligado en los actuales debates e investigaciones científico-sociales–, es decir, los clásicos de la sociología (Alexander, 1990), emprenderían reflexiones y harían propuestas específicas sobre el conocimiento sociológico, que se internan definitivamente en los terrenos de las posturas epistemológicas, ontológicas y metafísicas revisadas en este texto. Son los casos indisputables del francés Émile Durkheim y el alemán Max Weber.

Desde luego, los más destacados continuadores recientes de la teoría sociológica clásica también han debido pronunciarse sobre tales posturas filosóficas. Su número es abundante, por lo que en este *último Capítulo* evocaremos sucintamente a sólo dos de ellos, a saber, Alfred Schutz y Anthony Giddens (nacido en 1938). Por otra parte, un tratamiento detenido de algunas propuestas metasociológicas –es decir, más allá de la sociología misma– de Durkheim y Weber permitirá sentar las bases para el futuro examen de la cuestión en diferentes autores de la sociología contemporánea, el cual ya no podrá tener lugar en el breve espacio que le resta a este volumen.

En relación con Émile Durkheim, propondremos que suscribió un prístino realismo epistemológico, asociado a un planteamiento ontológico

también realista –y extremo– y a una metafísica fluctuante entre el cualitativismo y el cuantitivismo. El realismo epistemológico y ontológico de Durkheim se articula, además, con un empirismo reivindicado a lo largo de toda la obra del sociólogo francés, el cual sería matizado –aunque no sustituido– por un singular criticismo realista, esbozado expresamente por Durkheim en el último de sus grandes libros, *Las formas elementales de la vida religiosa*, de 1912. Con respecto a Max Weber, mostraremos que representa un criticismo idealista trascendental neokantiano, vinculado a una propuesta ontológica nominalista y otra metafísica de tipo cualitativista. En Alfred Schutz sería factible hallar a un continuador de Weber, que cambió su planteamiento neokantiano por uno fenomenológico, y en Anthony Giddens a un maduro heredero de Durkheim, cabalmente consciente de los elementos de la perspectiva criticista, que en él se perfila con un carácter menos idealista que en Schutz o en el propio Weber.

1. Émile Durkheim y su empirismo y criticismo realistas

El fundador francés de la sociología moderna no necesita presentación entre los estudiantes de esta disciplina. De él revisaremos los prefacios a la primera y segunda ediciones de *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 1989), tanto como la primera parte de su Capítulo II, "Reglas relativas a la observación de los hechos sociales". Asimismo, retomaremos los señalamientos de la Introducción a Las formas elementales de la vida religiosa (Durkheim, 2000), denominada "Objeto de la investigación. Sociología religiosa y teoría del conocimiento".

En el "Prefacio a la primera edición" *de Las reglas del método sociológico*, de 1895, Durkheim comenzaba por destacar que los descubrimientos de toda ciencia suelen sorprender porque contradicen "prejuicios tradicionales". Desde luego, la sociología no puede ser la excepción. "Así pues, a menos de conferir al sentido común una autoridad en sociología que ya hace mucho que no tiene en las demás ciencias (...) es preciso que el científico tome la firme determinación de no dejarse intimidar por los resultados a que conduzcan sus investigaciones..." (1989: 31). Los criterios y "las sugestiones del sentido común" se nos imponen inadvertidamente a los seres humanos y no es fácil liberarse de ellos. Para

tales efectos, conviene desplegar la ejecución disciplinada y puntual del método sociológico. Una de tales sugestiones es la que presenta a "la vida social como el desarrollo lógico de conceptos sociales" (1989: 33) y no como el producto de "condiciones objetivas, definidas en el espacio". Lo social tiene, pues, una especificidad inconfundible con la de lo psicológico o lo biológico, y es pertinente estudiarlo con ayuda de una ciencia que apenas empieza a desarrollarse: la sociología.

Aparte de las insinuaciones de realismo epistemológico constatables ya en las anteriores observaciones del "Prefacio a la primera edición", es interesante notar cómo en ellas se esbozaba una concepción del sentido común que lo entiende como conjunto de ideas y, concretamente, como serie de prejuicios tradicionales de una sociedad, o como los conocimientos ordinarios integrantes de una ingenua visión del mundo, corregible a través de la depuradora labor científica. Se trata de una concepción del sentido común muy discutible y presumiblemente errónea –no sólo delineada por Durkheim, sino en general por las tradiciones científico-sociales decimonónicas positivista y marxista–, que ha sido de enorme influencia en la historia del pensamiento sociológico –por ejemplo, en autores posteriores como Alfred Schutz o Anthony Giddens (cf. *infra*, inciso 3)–. Sin duda es irónico que la suscribiese un autor destacable precisamente por su sensatez y por una frecuente adopción de principios de sentido común en extremo provechosos para la investigación social, comenzando por el de reconocer una realidad social entendible de diferentes maneras.

El "Prefacio a la segunda edición" de *Las reglas del método sociológico*, en cambio, data de 1901, lo cual es interesante porque permite constatar que Durkheim reivindicaba los planteamientos de dicha obra al despuntar el siglo XX, varios años después de haberla publicado. En los párrafos iniciales del Prefacio, Durkheim advertía con entusiasmo que "la causa de la sociología objetiva, específica y metódica no ha cesado de ganar terreno" (1989: 36). De ello era muestra la publicación –desde 1898 hasta 1913– de la revista académica el *Año Sociológico*, donde resultaba evidente que la sociología perdía cada vez más su carácter de "rama de la filosofía general" y adquiría, por fortuna y comprensiblemente, el de una ciencia especializada. Durkheim estaba equivocado con respecto a que la sociología se constituyese como un ciencia teóricamente unitaria, pero no en relación a que lo hiciera como una

disciplina cada vez más aceptable en el medio universitario de la época (Ramos Torre, 1999: 3 y ss).

En el inciso I del "Prefacio a la segunda edición", Durkheim examinaba el principio metodológico conforme al cual "los hechos sociales deben ser tratados como cosas" (1989: 37). *Cosa*, por supuesto, no es mero objeto tangible, sino todo aquello que el espíritu conoce sólo "a condición de salir de sí mismo", puesto que él no ha creado dichas entidades y no les ha puesto los rasgos o caracteres que poseen y que, en principio, permanecen desconocidos para el sujeto o espíritu. "En este sentido se puede decir que cualquier objeto de conocimiento científico es una cosa, salvo, quizá, los objetos matemáticos" (1989: 38), señalaba Durkheim, inconsciente tal vez de que el matemático alemán Gottlob Frege (1848-1925) declararía asimismo "cosa", en un sentido bastante aproximado, al *número* como objeto de estudio de las matemáticas en su célebre libro de 1884, *Los fundamentos de la aritmética* (1972: 72).

Inclusive los hechos psicológicos tienen el carácter de cosa y por eso ha prosperado una "psicología objetiva", afirmaba Durkheim. Si bien los individuos podemos participar en la configuración de muchas instituciones sociales, en primer lugar ellas "nos han sido legadas ya hechas por las generaciones anteriores" (1989: 39) y en segundo lugar, su naturaleza es tal que no la conocemos con sólo analizar nuestras intenciones y concepciones en el momento de intervenir en su creación. La regla fundamental del método sociológico, que demanda tratar a los hechos sociales como cosas, pide...

"...Que el sociólogo se ponga en el estado de espíritu en que están los físicos, los químicos y los fisiólogos cuando se aventuran en una región aún inexplorada de su dominio científico. Es preciso que al penetrar en el mundo social [el sociólogo] tenga conciencia de que penetra en lo desconocido; es preciso que sienta que está ante hechos cuyas leyes son tan insospechadas como podrían serlo las de la vida cuando aún no estaba constituida la biología; es preciso que esté dispuesto a hacer descubrimientos que le sorprenderán y le desconcertarán" (1989: 39-40).

En definitiva, de acuerdo con el inciso I del "Prefacio a la segunda edición", hay una realidad objetiva de *hechos sociales*, cuya naturaleza y leyes de comportamiento permanecen inicial y esencialmente desconocidas para la ciencia dedicada a estudiarlos. En este sentido, es imposible demandar una más firme declaración de realismo epistemológico por parte de Durkheim

(Ramos Torre, 1999: 18-20). "Ahora bien, la sociología dista mucho de haber alcanzado (una) madurez intelectual", agregaba el sociólogo francés: "en el actual estado de la ciencia, en realidad ni siquiera sabemos lo que son las principales instituciones sociales, como el Estado o la familia, el derecho de propiedad o el contrato, el castigo o la responsabilidad; ignoramos casi completamente las causas de que dependen, las funciones que realizan o las leyes de su evolución..." (1989: 40).

Señalamientos como los anteriores permiten conjeturar tres inferencias específicas en el campo de las opiniones filosóficas de Durkheim. La primera, que la sociología era para él *una ciencia más de la naturaleza*, de igual manera que el ámbito de los hechos sociales, *una porción más de la naturaleza misma.* La segunda inferencia consistiría en que el principal interés de la "sociología objetiva" anhelada por Durkheim, radicaba en entidades universales como el Estado, la familia, el derecho, etcétera. Por consiguiente, es imposible pedirle al sociólogo y a su sociología una más clara declaración de *realismo ontológico*, e inclusive de un *realismo extremo que privilegia la consideración y el conocimiento de universales, por encima del de entidades particulares*, las que parecen ser tan sólo ilustraciones interesantes de dichas entidades universales. La tercera inferencia sería la que establece que, con respecto a los hechos sociales universales, vale la pena, según Durkheim, conocer su naturaleza y las leyes de su funcionamiento y evolución, con lo que cobra forma una *consideración metafísica cualitativista de lo social, que se desliza en no pocas ocasiones hacia una metafísica social cuantitativista*, desde el instante en que aparece el objetivo de establecer leyes del comportamiento de los hechos sociales, susceptibles de un enunciado cuasi matemático. Ello es posible comprobarlo en el planteamiento de las leyes sociológicas del suicidio que esbozara Durkheim en su investigación sobre el tema, publicada en 1897 (Durkheim, 1974: *passim*).

El apartado II del "Prefacio a la segunda edición" abundaba en el aspecto de la exterioridad y peculiaridad de los hechos sociales. "Como la sociedad sólo se compone de individuos –recordaba Durkheim–, al sentido común le parece que la vida social no podría tener otro sustrato que la conciencia individual; de otro modo parece que carece de base y flota en el vacío" (1989: 41). Aunque de nuevo hay que precisar que ello le parecía no propiamente al sentido común, sino a nuestros "prejuicios tradicionales" o nuestros

conocimientos ordinarios, pertenecientes a una visión elemental y precientífica del mundo, era claro y sostenible, de acuerdo con Durkheim, que los hechos sociales no pueden reducirse a los meramente psicológicos o individuales. Lo psicológico y lo social no están en lo absoluto disociados porque los hechos sociales son "modos de pensar o de obrar. Pero los estados de la conciencia colectiva son de distinta naturaleza que los estados de la conciencia individual; son representaciones de otro tipo. La mentalidad de los grupos no es igual a la de los individuos; tiene leyes propias" (1989: 43), sentenciaba Durkheim, acompañando estos señalamientos con el previamente destacado sesgo orientado hacia el cuantitativismo metafísico.

Por último, el inciso III de este Prefacio se detenía en el carácter preliminar y heurístico de la definición de los hechos sociales, en cuanto formas de actuar y de pensar exteriores a y coercitivas sobre una colectividad de individuos:

"Lo que pretendíamos –advertía Durkheim– no era anticipar las conclusiones de la ciencia mediante una visión filosófica, sino, sencillamente indicar por qué signos exteriores es posible reconocer los hechos de que aquélla debe tratar, a fin de que el científico sepa percibirlos allí donde estén y no los confunda con otros. Se trataba de delimitar lo mejor posible el ámbito de la investigación, no de lanzarse ardientemente a la tarea de alcanzar una especie de intuición exhaustiva" (1989: 47).

En otras palabras, la definición durkheimiana de hecho social en general, y de cada hecho social en particular, no se presenta como una definición completa y definitiva, sino antes bien, como una provisional, parcial y fértil, apoyada en rasgos empíricamente inmediatos o perceptiblemente reconocibles y capaz de propiciar ulteriores definiciones cada vez más redondas –pero nunca definitivas– de los hechos sociales. Es especialmente aquí donde se perfila un último y muy importante rasgo de las posiciones filosóficas asumidas por la teoría sociológica durkheimiana, a saber, el *empirismo* de esta teoría, pues ella propone que las caracterizaciones de los hechos sociales deben estar sustentadas básicamente en la observación, ese recurso metodológico que Durkheim nunca se cansó de reivindicar contra las concepciones ideológicas o –erróneamente– "de sentido común" acerca de los hechos sociales, que estudiaría la "sociología objetiva".

Podemos trasladarnos así hasta el Capítulo II de *Las reglas del método sociológico*, "Reglas relativas a la observación de los hechos sociales", en el

que Durkheim desarrollaba a cabalidad su empirismo característico, articulado con un realismo epistemológico y ontológico –realismo extremo– y una concepción metafísica fluctuante entre el cualitativismo y el cuantitativismo. En este Capítulo II se comentaba, ante todo, la regla fundamental del método sociológico: "considerar a los hechos sociales como cosas" (1989: 69). En el inciso I del capítulo, antes de formular en el II los tres preceptos corolario de esa regla fundamental, Durkheim señalaba las dificultades relativas a la aplicación de este precepto básico. La ciencia, sociológica o no, comienza con ciertas representaciones intelectuales y no con simples observaciones:

"En el momento en que un nuevo orden de fenómenos se convierte en objeto de ciencia se encuentra ya representado en nuestra mente no sólo por imágenes sensibles, sino también por una especie de conceptos toscamente formados. Antes de los primeros rudimentos de la física y de la química los hombres tenían ya nociones sobre los *fenómenos fisicoquímicos que iban* más allá de la mera percepción" (1989: 69).

Esto es así porque el ser humano "no puede vivir en medio de las cosas sin forjarse ideas, de acuerdo con las cuales regula su conducta" (1989: 69), lo que le ocurre particularmente con respecto a las entidades del mundo social, si bien dichas ideas son absolutamente parciales, sesgadas, interesadas, puesto que dependen de la utilidad que sus objetos nos prestan. Empero, será a partir de esas ideas defectuosas que podremos elaborar las primeras –y asimismo deficientes– concepciones y explicaciones de los múltiples aspectos de la realidad objetiva. En un primer momento, "en lugar de observar las cosas, de descubrirlas y compararlas, nos contentamos con tomar conciencia de nuestras ideas, con analizarlas y combinarlas. En lugar de una ciencia de realidades, no hacemos más que un análisis ideológico" (1989: 70).

De acuerdo con Durkheim, el genuino conocimiento *debe estar fundado en la observación, pero una observación atenta, cuidadosa y metódica*, muy diferente de aquella otra desatenta y sesgada que da pie al análisis ideológico:

"Desde luego, este análisis no necesariamente excluye toda observación. Se puede apelar a los hechos para confirmar estas nociones o las conclusiones que de ellas se sacan. Pero entonces los hechos sólo intervienen de modo secundario, a título de ejemplo o de prueba confirmatoria; no son el objeto de la ciencia. Ésta va [erróneamente, en este caso] de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas [es decir, a los conceptos científicos]" (1989: 70).

Imposible hallar, por consiguiente, una mejor declaración de empirismo epistemológico vinculado con un realismo también epistemológico, dado que Durkheim aceptaba que las cosas existen objetivamente y el recurso adecuado para conocerlas estaba basado en la observación, aunque una observación metódica, que sería la pertinente en los terrenos del conocimiento científico.

De igual manera que las nociones vulgares o prenociones ideológicas –al término *prenoción* lo tomaba Durkheim de Francis Bacon– no excluyen por completo la observación, sino que tan sólo le quitan ese papel principal que ostenta en la investigación científica, así tampoco las prenociones son completamente inútiles por el hecho de ser falsas: "hace ya varios siglos que Copérnico disipó las ilusiones de nuestros sentidos en lo que respecta a los movimientos de los astros, y, con todo, sigue siendo de acuerdo con esas ilusiones como regulamos convenientemente la distribución de nuestro tiempo" (1989: 70). Existen, pues, errores útiles porque lo útil no es sinónimo de verdadero –aunque lo contrario sí sea válido: lo verdadero, sinónimo de útil–.

Sin embargo, las prenociones estarían particularmente presentes, con sus nocivos efectos teóricos, en el campo de la sociología: "los hombres no han esperado el advenimiento de la ciencia social para forjarse ideas sobre el derecho, la moral, la familia, el Estado o la propia sociedad, pues no podían prescindir de ellas para vivir" (1989: 72). Por supuesto, los seres humanos hemos pensado que nuestras ideas sobre esas entidades son acertadas, lo que en rigor es falso, porque se trata de prenociones defectuosas que han afectado perniciosamente al desarrollo de la "sociología objetiva". Por ejemplo, Auguste Comte declararía "que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales. De este modo ha reconocido implícitamente su carácter de cosas, pues en la naturaleza no hay sino cosas. Pero cuando abandonando esas generalidades filosóficas, intenta [Comte] aplicar su principio y extraer la ciencia en él contenida, son ideas lo que toma como objeto de estudio" (1989: 73-74), *verbi gratia,* el supuesto "progreso de la humanidad". Y más adelante, Herbert Spencer (1820-1903) dejaría "de lado ese concepto, (para sustituirlo) por otro que no está formado de distinto modo. Convierte a las sociedades, y no a la humanidad, en objeto de la ciencia; sólo que lo primero que hace es dar una definición de aquéllas que hace que desaparezca la cosa de la que habla, para poner en su lugar la prenoción que él tiene" (1989: 75), y esa prenoción es la de "cooperación social".

No hay un indiscutible progreso general y lineal de la humanidad, ni tampoco todo es pura y esencialmente cooperativo en las sociedades. Concretamente, en el caso de Spencer, escribiría Durkheim, "aunque aparenta seguir un procedimiento empírico, como los hechos reunidos en su sociología son utilizados para ilustrar análisis de nociones, más bien que para describir y explicar cosas, realmente parece que no están ahí más que para hacer el papel de argumentos" (1989: 76), los cuales sustentarían las propuestas de algo que es un análisis ideológico. Pero este análisis ideológico que tanto dañó a Comte y Spencer, atraviesa también los diversos temas de la aún joven sociología. "En el actual estado de nuestros conocimientos no sabemos con certeza lo que es el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo o el comunismo –sentenciaba Durkheim en 1895–; así pues, el método exigiría que nos prohibiésemos cualquier utilización de esos conceptos hasta tanto no estuviesen científicamente construidos" (1989: 77). Ello es imposible, desde luego, pero no el que intentemos sustituir las prenociones ideológicas con nociones científicas de entidades universales, que por ahora conocemos insuficientemente.

Otros ejemplos mencionados por Durkheim serían los relativos a la moral y al concepto de valor económico. Ninguna de estas entidades ha sido abordada sociológicamente, señalaba el sociólogo francés. La moral no es lo que pensamos adecuado que sea obligatorio y modelo, sino lo que en efecto se nos puede presentar con el carácter de tal. Y el valor no es aquello que sencillamente piensa el economista al respecto, sino algo que debiéramos poder reconocer empíricamente, para luego establecer sus clases y "las causas en función de las cuales varían estas clases" (1989: 80).

Al final de cuentas, "es posible que la vida social no sea más que el desarrollo de ciertas nociones, pero, suponiendo que esto sea cierto, tales nociones no nos son dadas de modo inmediato. No es posible llegar a ellas directamente, sino sólo a través de la realidad fenoménica que las expresa" (1989: 82), y para arribar a esta realidad fenoménica o fáctica, contamos sobre todo con la observación, la cual necesita desplegarse de un modo racionalmente controlado, de una manera metódica, respetando el precepto fundamental del método sociológico –tratar a los hechos sociales como cosas– y las tres reglas auxiliares que hacen factible el cumplimiento de ese precepto: primero, descartar sistemáticamente las prenociones; segundo, definir

provisionalmente los hechos sociales por sus rasgos empíricamente más evidentes, y manejar indiscriminadamente esas definiciones heurísticas y, tercero, garantizar de la mejor manera posible la objetividad de las observaciones (Durkheim, 1989: 86-101). De estas tres reglas auxiliares se hablaría *in extenso* en la sección II del Capítulo II de *Las reglas del método sociológico*, cuyo importante contenido debe ser conocido por todo estudiante de sociología.

Durkheim dio cumplimiento a estas cuatro reglas del método sociológico en sus más célebres investigaciones, convertidas en auténticos clásicos de la literatura sociológica, como *De la división del trabajo social*, de 1893; *El suicidio*, de 1897 y *Las formas elementales de la vida religiosa*, de 1912. En este último libro, Durkheim estudiaría sociológicamente la religión y la religiosidad en las sociedades humanas. Allí se preocupó por "desechar sistemáticamente" las prenociones más comunes en torno al fenómeno religioso –las que indicaban que la religión consiste en el culto hacia lo divino o en el culto a lo sobrenatural– y por acceder hasta una definición de lo religioso que se apoyaba en los rasgos empíricamente inmediatos del fenómeno, al cual no dudó en calificar de social por antonomasia –la religión era en última instancia, según Durkheim, el conjunto de rituales y creencias relativas a *lo sagrado* en las múltiples colectividades humanas, y era asimismo el primero de los hechos sociales, o bien el hecho constitutivo de la vida social–.

El estudio durkheimiano del totemismo australiano, en cuanto forma elemental o más simple de la vida religiosa, seguiría pues el método trazado por el gran sociólogo francés en la década final del siglo XIX, y hermanaba dicho estudio con los desarrollados por Durkheim no únicamente en la década de 1890, sino a largo de su carrera profesional y científica, la cual terminó con su muerte en 1917, que le impediría concluir su anunciada investigación sociológica sobre la moral.

Sin embargo, en el fragmento inicial de *Las formas elementales de la vida religiosa* –"Introducción. Objeto de la investigación. Sociología religiosa y teoría del conocimiento"–, Durkheim expuso una reflexión singular que parecía trastocar y rectificar el empirismo epistemológico reivindicado en sus escritos de los siglos XIX y XX. En efecto, luego de examinar en la sección I de la Introducción a *Las formas...* el problema de cómo investigar el hecho social de la religión en las sociedades humanas –donde la propuesta

metodológica consistía en "remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, tratar de explicar los caracteres por los que se define en (ese) periodo de su existencia, (y) luego mostrar cómo se ha desarrollado y complicado poco a poco, cómo se ha transformado en lo que es en el momento considerado..." (2000: 9)–, Durkheim destacaba que la investigación desplegada en *Las formas*... no sólo era de gran interés para "la ciencia de las religiones", sino que ella tendría repercusiones muy relevantes en el ámbito de "la teoría conocimiento".

Además de que la religión ha brindado a las colectividades humanas sus primeras explicaciones del mundo, o en cierto modo sus primeras creencias con pretensiones de conocimiento –por intermedio de las historias mitológicas a las que ella suele dar lugar–, les había procurado también, a dichas colectividades, "la forma según la cual esos conocimientos son elaborados" (2000: 14). Durkheim procedía a explicarse:

"Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman las *categorías* del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etcétera. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como los cuadros sólidos que encierran al pensamiento; éste no parece poder liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no están en el tiempo o en el espacio, que no sea numerables, etcétera. Pues bien, cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas primitivas, se encuentra naturalmente en el camino a las principales de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso" (2000: 15).

Así se esbozaba una conjetura durkheimiana tan iluminadora como interesante: las categorías "deben ser (...) cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. (O) al menos (...) es legítimo suponer que ellas son ricas en elementos sociales" (2000: 15). Puesto que lo social comienza con lo religioso y en esto religioso cobran forma los conceptos a *priori* del pensamiento de los seres humanos –mismos que, de acuerdo con Durkheim, "corresponden a las propiedades más universales de las cosas", según pudo leerse más arriba–, tales conceptos son eminentemente sociales o tienen un importante ingrediente social, y es preciso replantear, por lo tanto, las tesis

epistemológicas clásicas del empirismo y el racionalismo, conforme a las cuales dichas categorías, o son descubiertas gracias a la percepción sensible de los seres humanos individualmente considerados –la tesis empirista–, o bien ellas están ya integradas de manera natural y a *priori* en la psique o, mejor, en la razón de los individuos humanos –la tesis racionalista–.

Durkheim propondría que es a través de la sociedad como los humanos aprendemos a percibir y entender el mundo de un modo determinado. Nuestra sociedad nos impone una noción del tiempo, del espacio, de la sustancia, de la causalidad, etcétera. Estas categorías del pensamiento y de las cosas no provienen de la experiencia ni de la razón de los individuos, sino de la sociedad de los mismos, la cual los obliga espontáneamente percibir y entender al mundo de una manera peculiar y característica.

Durkheim se daba cuenta de que el empirismo clásico no ofrece una explicación convincente de las llamadas categorías. A la percepción no le constan dichas nociones fundamentales y carecemos de las impresiones que nos permitan afirmar que las hemos obtenido de la experiencia sensible. Tal vez con las tesis y conclusiones de David Hume en mente, el sociólogo francés escribiría que "el empirismo clásico conduce al irracionalismo; quizás hasta convendría designarlo con este último nombre" (2000: 18). Y en cuanto al racionalismo, si bien su apriorismo es correcto y es además una explicación más satisfactoria de la realidad y la eficacia de las intuiciones y los conceptos puros –como los llamaría Kant–, él acusa dos grandes inconvenientes: por un lado, no aclara por qué las categorías corresponden a las propiedades objetivas de las cosas –pues en su caso es indispensable apelar a "una razón superior y perfecta" que logre tal efecto, como haría Leibniz con su tesis de la "armonía preestablecida" por Dios entre los mundos mental y material, sólo que "esta hipótesis tiene, al menos, el grave inconveniente de sustraerse a todo control experimental", señalaba no sin cierto sarcasmo Durkheim–, y por el otro lado, tampoco esclarece ese racionalismo por qué se modifica la caracterización o el contenido de las categorías de sociedad en sociedad. Éstas "jamás están fijadas bajo una forma definida; se hacen, se deshacen, se rehacen sin cesar; cambian según los lugares y las épocas…" (2000: 19).

"…Si se admite el origen social de las categorías –concluía el inciso II de la Introducción a *Las formas*…–, llega a ser posible una nueva actitud que permitirá, creemos, escapar a esas dificultades" (2000: 19). La investigación

sociológica sobre las "formas elementales de la vida religiosa", pensaba Durkheim, hace factible superar las viejas posturas el empirismo y el racionalismo y adoptar una nueva posición criticista, que es nueva en virtud de que *no equivale con exactitud a la esbozada por Kant*. Conocemos empíricamente gracias a nociones a priori propiamente sociales, más que individuales o biológicas y psicológicas. Dicho conocimiento, empero, no es estrictamente fenoménico, pues no implica un discurso que nos aleje de la realidad "en sí" y nos aproxime a una "realidad" tan sólo válida "para nosotros". La "percepción social" de la realidad, de acuerdo con Durkheim, no es una estricta construcción subjetiva o, mejor, social o intersubjetiva, que impida hablar de conocimiento objetivo. La sociedad se *conoce objetivamente a sí misma* por medio de una experiencia modelada por ciertos *a priori* sociales, que ella misma inculca en los individuos capaces de conocerla, aunque la mencionada percepción social de la realidad es justamente eso y no una construcción social mental de la "realidad".

En primer lugar, ya se dijo repetidas veces que las categorías sociales "corresponden a las propiedades más universales de las cosas", y en segundo término, ellas, no obstante ser básicamente sociales, son *naturales* debido a que lo natural no es sencillamente lo biológico, y *es a través de ellas que la naturaleza –en su parte social– se puede conocer a sí misma*. A este respecto, Durkheim escribiría las siguientes y contundentes palabras:

"...Si la sociedad es una realidad específica, no es sin embargo un imperio en un imperio; [ella] forma parte de la naturaleza; es su manifestación más alta. El reino social es un reino natural, que sólo difiere de los otros por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá... Del hecho de que las ideas de tiempo, de espacio, de género, de causa, de personalidad, estén construidas con elementos sociales, no es necesario, pues, concluir que estén despojadas de todo valor objetivo. Al contrario, su origen social hace presumir más bien que no carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas" (2000: 21-22).

Entonces, un criticismo semejante al de Thomas Reid, dado su claro realismo, pero semejante también al de Immanuel Kant por su énfasis en unos conceptos puros de la razón que modelan a la experiencia sensible, cobraría forma en el singular apriorismo durkheimiano –por apriorismo

debemos entender, sencillamente, la reivindicación de nociones *a priori* de la experiencia–. Sin embargo, Durkheim no siguió a Kant en su idealismo trascendental, sino tan sólo en su criticismo de inspiración racionalista –el cual habla de conceptos *a priori* y no de "principios del sentido común"– opuesto al empirismo y al racionalismo originales y clásicos. Con todo, el criticismo del francés *no niega, no invalida, sino que más bien complementa al empirismo esencial que mostraría en el resto de sus trabajos*, un poco al modo como Reid llevaría hasta un puerto seguro, con su criticismo realista, al viejo empirismo realista delineado por Locke. Por ello es que la investigación de *Las formas... no rompe de ninguna manera con la metodología general secundada por Durkheim en todas sus obras importantes.* Si bien es verdad que el libro durkheimiano de 1912 le dio alas, gracias a su peculiar Introducción, a las corrientes idealistas, fenomenológicas y constructivistas de la sociología del siglo xx, es pertinente excluirlo de esas corrientes e insertarlo, en rigor, entre las investigaciones sociológicas que han asumido un nítido realismo epistemológico y se han nutrido de un empirismo *tan poco ingenuo que rayaba en el criticismo*, si bien no de sello idealista y trascendental, aunque sí de tipo realista epistemológico y ontológico –por ejemplo, el funcionalismo estructural o la sociología pragmatista estadunidenses–.

Es factible entender el apriorismo social durkheimiano como un planteamiento que se aproxima a ese otro –creemos, por cierto, más convincente– de que percibimos y entendemos al mundo no solamente a partir de los primeros principios del sentido común que dijera Thomas Reid, los cuales implican conceptos *a priori* como los señalados por Kant –pero no exclusivamente, sino ante todo mecanismos de operación de la mente humana–. En rigor, percibimos y entendemos también al mundo a partir de segundos, terceros o cuartos principios de tipo cultural, que encierran, a su vez, conceptos sociales a priori como los destacados por Durkheim. Pero estas nociones sociales mostrarían un rango muy amplio, desde las más generales y abstractas como las de tiempo, espacio, causa o ser, hasta otras más específicas, por ejemplo, las de los objetos o entidades culturales propios de cada colectividad histórica humana. Con todo ello es que percibimos y entendemos al mundo. Lo hacemos a través de concepciones y mecanismos puramente socioculturales, pero también de concepciones y mecanismos característicos

de nuestra especie humana, mismos que siempre contarán con una singular investidura o expresión histórico-socio-cultural.

2. *Criticismo idealista, nominalismo y cualitativismo metafísico en Max Weber*

Así como el empirismo realista durkheimiano arribaría hasta un criticismo que es un apriorismo social igualmente realista en lo epistemológico y lo ontológico, en Max Weber podemos encontrar un *criticismo* y un apriorismo mucho más afines a los de Immanuel Kant por su carácter idealista y trascendental. Weber representa en sociología clásica al criticismo idealista, el cual estaría acompañado en él de una postura ontológica nominalista y una concepción metafísico-social decididamente cualitativista.

De Weber revisaremos un largo fragmento del apartado II de su rico y extenso ensayo de 1904, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (Weber, 1978). Por considerarla innecesaria para estudiantes de sociología, omitiremos también una semblanza biográfica de este gran clásico sociológico alemán. Tan sólo diremos que el mencionado ensayo pertenece a la serie de los llamados trabajos "metodológicos", escritos entre 1903 y 1913. Aparecería publicado en el *Archivo para la ciencia social y la política social*, que Weber editara junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé desde 1903, como parte de las actividades que marcaron su regreso a la vida académica –luego de su enfermedad y crisis nerviosa que lo inhabilitaría completamente de 1897 a 1903– y que posibilitaron su inserción en una propuesta contrastante con la de los planteamientos de la Escuela Histórica de economía. Dicha propuesta hacía referencia a unas ciencias culturales pensadas bajo el enfoque del neokantismo de Baden –cuyos principales exponentes fueron Wilhelm Windelband (1848-1915) y, sobre todo, Heinrich Rickert–, las cuales lo encaminarían paulatinamente hacia el cultivo de la "sociología comprensiva".

Weber comenzaba el inciso II de su ensayo sobre "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social..." con una desusada declaración: "el carácter 'económico-social' de un fenómeno no es algo que éste posea objetivamente" (1978: 53). No es que ciertos hechos, o mejor, fenómenos que ocurren en la sociedad, tengan un carácter económico-social objetivo o sean fenómenos

económico-sociales. El que llamemos de tal modo a esos fenómenos "está condicionado por la orientación de nuestro *interés* cognoscitivo". Podemos hablar de "fenómenos 'económicamente pertinentes'", por ejemplo, los procesos, las normas o las instituciones de orden religioso que poseen cierta eficacia sobre los fenómenos económico-sociales, y asimismo de "fenómenos "económicamente *condicionados*", o aquéllos como el "gusto artístico de una época" o las características formales de un Estado político, que influyen poco o nada en los fenómenos económicos y antes bien están más o menos determinados por ellos. El caso, concluía Weber, es que "un fenómeno tiene la cualidad de 'económico' sólo en la medida y por el tiempo en que nuestro *interés* se dirija de manera exclusiva a la *significación* que posee respecto de la lucha por la existencia material" (1978: 54).

El *Archivo para la ciencia social y la política social* se proponía "la investigación científica de la *significación cultural general de la estructura económico-social de la vida de la comunidad humana* y sus formas históricas de organización" (1978: 56). Por consiguiente, la significación cultural de los fenómenos económico-sociales que integran la estructura propia de comunidades humanas organizadas de un modo histórico, es algo que investiga una ciencia social que es menester incluir entre las peculiares ciencias culturales: "si las disciplinas que consideran los procesos de la vida humana desde el punto de vista de su *significación cultural* han de denominarse 'ciencias culturales', la ciencia social, en el sentido en que la entendemos, pertenece a esta categoría" (1978: 56).

En un tiempo se pensó, explicaba Weber, que los fenómenos culturales en general –o aquellos dotados de "significación cultural"– podían deducirse directamente de los fenómenos económicos. "La denominada 'concepción materialista de la historia', como *cosmovisión* o como denominador común para la explicación causal de la realidad histórica, ha de rechazarse de la manera más decidida", apuntaba Weber (1978: 58). "...En su viejo sentido, genialmente primitivo, del *Manifiesto comunista*, (esa 'concepción') sólo sigue prevaleciendo hoy en las cabezas de legos y diletantes". Más convincente resulta hoy, afirmaba Weber en 1904, defender lo pertinente de una "*interpretación* económica de la historia", que admita la posibilidad de coexistir con otras interpretaciones culturales, por ejemplo, religiosas, políticas, artísticas, etcétera.

En la mayoría de las ciencias constituidas, desde la biología hasta la filología, se han generado cosmovisiones que pretenden deducir la realidad integral apreciable por esas mismas ciencias, a partir de un principio interpretativo considerado excluyente de otros. "...Bajo la impresión del profundo significado cultural de las transformaciones económicas *modernas* y, en especial, de la importancia dominante de la *cuestión obrera*" (1978: 58), la teoría marxista luchó por imponerse en el ámbito de la cultural ciencia social y por hacer valer su cosmovisión propiamente "monista". En rigor, el marxismo tendría el mérito de llamar la atención sobre la gran relevancia del aspecto económico en el mundo cultural, pero debía evitarse tanto que deviniera en una cosmovisión unilateral errónea, como que su aporte fuese ignorado y se subestimara el aspecto económico que destaca, además de la redituable interpretación parcial de la historia apoyada en él.

Pero ¿por qué resultan válidas diferentes interpretaciones culturales del mundo social-histórico? ¿Por qué puede ocurrir, de hecho, dicha multiplicidad de interpretaciones que invalida toda visión unilateral o cosmovisión explicativa del mencionado mundo? Weber daba inicio a sus reflexiones con las siguientes e importantes palabras: "ningún análisis científico *objetivo* de la vida cultural o (...) de los *fenómenos sociales* es *independiente* de puntos de vista especiales y 'unilaterales', de acuerdo con los cuales éstos –expresa o tácitamente, de manera consciente o inconsciente– son seleccionados, analizados y organizados como objeto de investigación" (1978: 61).

En las líneas precedentes el término "objetivo" lleva comillas porque Weber no estaba convencido de la posibilidad de un conocimiento cabal y plenamente objetivo de los fenómenos sociales. Nadie puede percibir o contemplar la "vida cultural" tal cual es. A ésta siempre se la apreciará desde un determinado punto de vista, lo cual implica contemplar exclusivamente cierto aspecto de ella, o bien ese aspecto fenoménico que nos ofrece desde un particular punto de vista. La ciencia, la investigación científica se tiene que hacer forzosamente desde alguna perspectiva específica y ello implica reconocer que siempre hay una selección y un relevamiento de varios aspectos de la realidad en detrimento de otros, los cuales serán descartados en el "análisis científico". A esto puede planteársele bajo la figura conceptual de que la realidad es algo infinitamente diverso y complejo, que percibimos y aun conocemos científicamente procediendo a una selección y

organización necesariamente parcial de todos sus elementos, derivada del punto de vista unilateral adoptado.

Por ello Weber señalaba a continuación:

"Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que sólo una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única *esencial* en el sentido de que *merece ser conocida*. Pero –preguntaba inmediatamente después Weber– ¿siguiendo qué principios se seleccionará esa parte? Repetidas veces se ha creído que el criterio decisivo, también en las ciencias culturales, puede discernirse en definitiva en la recurrencia *con arreglo a leyes* de ligazones causales determinadas. Aquello que contienen en sí las *leyes* que podemos discernir en el curso infinitamente múltiple de los fenómenos debe constituir, de acuerdo con esta concepción, lo único científicamente *esencial* en ellas... Y los elementos de la realidad individual que, una vez establecida la *ley*, quedan fuera de ella, son considerados residuos no elaborados científicamente todavía, que habrán de ser introducidos en el sistema *legal* a través del perfeccionamiento de éste, o bien permanecerán como algo *contingente* y se los dejará de lado por científicamente inesenciales..." (1978: 62).

Inclusive entre "los representantes de la escuela histórica" –Wilhelm Roscher (1817-1894), Karl Knies (1821-1898) o Gustav Schmoller (1838-1917)– aparecía continuamente esta concepción según la cual seleccionamos y organizamos los fenómenos sociales de la vida cultural "con arreglo a leyes", concepción que, por consiguiente, reafirmaba la tesis de que las ciencias culturales, al igual que las ciencias de la naturaleza, son disciplinas que persiguen el establecimiento de leyes y la configuración de un sistema legal capaz de explicar científicamente los fenómenos sociales. Bien se ve que Weber no concordaba con Émile Durkheim en la tesis de que la ciencia social o la sociología es "una ciencia más de la naturaleza". En efecto, y como pudo leerse antes, para el clásico alemán de la sociología *había unas ciencias culturales distintas a las ciencias naturales*, y entre esas ciencias culturales era obligado incluir a la ciencia social que en textos posteriores a 1913 llamaría "sociología comprensiva" (Weber, 1977: 7).

Pero antes de precisar cuál era el criterio de selección de los fenómenos adoptado por las ciencias de la cultura, Weber se permitía una observación en extremo notable:

"Mientras que en la astronomía los cuerpos celestes nos interesan sólo en sus relaciones *cuantitativas*, susceptibles de medición exacta, en las ciencias sociales nos concierne la tonalidad *cualitativa* de los procesos. A esto se agrega que en las ciencias sociales trátase de la acción conjunta de procesos *espirituales*, cuya 'comprensión' por vía de reviviscencia es, naturalmente, una tarea de índole específicamente distinta de aquella que pueden o pretenden resolver las fórmulas de las ciencias naturales exactas en general" (1978: 63)

Y Weber remataba este comentario con una perspicaz e irónica anotación:

"Supongamos que, por medio de la psicología o de otra ciencia, se logre un día descomponer todas las ligazones causales de fenómenos sociales, observadas o imaginables para el futuro, en algunos 'factores' simples últimos, y que se pueda abarcarlas luego de manera exhaustiva en una imponente casuística de conceptos y de reglas que valgan estrictamente como leyes: ¿qué importancia revestiría el resultado de todo esto respecto de nuestro conocimiento de la cultura *históricamente* dada, o de cualquier fenómeno individual de ella, como por ejemplo el capitalismo en su desarrollo y significación cultural? Como medio *cognoscitivo*, no revestiría utilidad mayor ni menor que la que tendría un catálogo de las combinaciones de la química orgánica respecto del conocimiento biogenético del mundo animal y vegetal" (1978: 64).

En otras palabras, de nada o de muy poco les sirve a las ciencias culturales disponer de un sistema de leyes, o bien construirlo porque entonces aún no habrán iniciado su labor privativa y fundamental, que es la de "comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, *en su especificidad*... Comprender, por un lado, la conexión y *significación* cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo" (1978: 61). Efectivamente, a las ciencias naturales les interesan las leyes, las generalidades, las entidades universales; en cambio, las ciencias culturales están abocadas a un análisis de fenómenos específicos y relevantes, razones históricas determinantes o, en una palabra, *entidades particulares*. Y ello es así porque su criterio de selección de los fenómenos es muy diferente del de las ciencias naturales; no es, por cierto, eso que se somete a o lo que configura leyes universales, sino esto que se indica a continuación:

"Hemos designado 'ciencias de la cultura' a las disciplinas que procuran conocer los fenómenos de la vida en su *significación* cultural. La *significación*

de la configuración de un fenómeno cultural, y su fundamento, no pueden ser obtenidos, fundados y vueltos inteligibles a partir de un sistema de conceptos legales, por perfecto que fuere; en efecto, presupone la relación de los fenómenos culturales con *ideas de valor*. El concepto de cultura es un *concepto de valor*. La realidad empírica es para nosotros *cultura* en cuanto la relacionamos con ideas de valor; abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven *significativos* para nosotros, y sólo esos. Únicamente una pequeña parte de la realidad individual considerada en cada caso está coloreada por nuestro interés condicionado por aquellas ideas de valor; ella sola tiene significación para nosotros, y la tiene porque exhibe relaciones para nosotros *importantes* a causa de su ligazón con ideas de valor. Sólo en cuanto ello es así, esa parte será para nosotros digna de ser conocida en sus rasgos individuales..." (1978: 66).

El anterior es plausiblemente el párrafo más importante de este texto de Weber, y en él se señala que es posible hallar nociones *a priori* exclusivas de las ciencias culturales, que serían las *ideas de valor*. Las ciencias naturales contemplan el mundo sometido a leyes porque, como sugiriera Kant, están fundadas en los elementos *a priori* que componen los principios y conceptos puros del entendimiento. Con éstos, los fenómenos del mundo se nos presentan ordenados en leyes que remitirían a entidades universales expresables en conceptos generales. Pero las ciencias culturales no se proponen establecer leyes y no se apoyan en los mismos elementos *a priori* que las ciencias naturales. Ellas están basadas en "ideas de valor", las cuales le confieren significado cultural a ciertos y sólo ciertos objetos trascendentes de la realidad fenoménica. *Las ideas de valor son los* a priori *de las ciencias culturales, así como las intuiciones puras y las categorías serían aquéllos propios de las ciencias de la naturaleza*. Es a través de ambos grupos de nociones *a priori* como percibimos y conocemos al mundo en sus porciones natural y cultural. De la parte natural de la realidad fenoménica conocemos leyes y entidades universales que abarcan especímenes prescindibles, mientras que de la parte cultural de esa misma "realidad" conocemos la constitución específica y la historia peculiar de entidades particulares plenamente significativas.

De la misma manera que Kant, Weber se alejaría entonces del realismo epistemológico y adoptaría un *criticismo idealista* conforme al cual no conocemos la realidad "en sí", sino tan sólo el mundo que nos es accesible y

construimos con elementos racionales *a priori*. Sin embargo, Weber era claramente un neokantiano, en virtud de que destacaba a las ideas de valor como los elementos *a priori* que complementan forzosamente a los estudiados por Kant en la *Crítica de la razón pura*.

Por otro lado, Weber no explicaría en "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social..." –ni en ningún otro texto suyo– qué es lo que entiende exactamente por "ideas de valor", pero resulta obvio que las comprendería secundando una tradición filosófica alemana que tendría exponentes como Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) o Max Scheler (1874-1928). Según esta tradición, los valores o ideas de valor son *entidades mentales –con un correlato objetivo o acaso puramente intelectuales– que inspiran, animan o motivan el quehacer de los seres humanos*. Los miembros de nuestra especie actuamos siempre movidos por valores, por ejemplo, el bienestar, la justicia, el saber, la bondad o generosidad, etcétera, aunque también la riqueza, el poder, la comodidad o la vida privilegiada. No actuamos solamente por impulsos, instintos o determinaciones naturales –físico-químicas, biológicas, psicológicas o aun sociales–, como hace el resto de los seres vivos en la naturaleza, y especialmente los animales. Éstos son incapaces de conducirse inspirados en valores y están irremisiblemente atrapados en el ámbito de lo natural, mientras que los seres humanos damos lugar a la *cultura*, que es *aquella realidad propiciada por los valores y todo cuanto está relacionado con ellos*, es decir, las acciones culturales y los objetos dotados de una significación cultural –con lo que arribamos hasta una expresión frecuentemente utilizada por Weber–. Sólo algunos entre los valores culturales son valores morales, pues también la inmoralidad, inexistente por cierto en los demás animales, es una realidad cultural que remite a los llamados antivalores.

Los valores o ideas de valor, sin embargo, no sirven únicamente como fundamento para las prácticas de los seres humanos, sino que operan, asimismo, como la condición de posibilidad de los fenómenos que ellos pueden percibir y conocer. Esto habría de destacarlo un gran representante del neokantismo de Baden, quien influyó contundentemente en los planteamientos epistemológicos de Max Weber. Heinrich Rickert, en efecto, pondría al lado de la *valoración* de los objetos –su simple evaluación con ayuda de tablas valorativas específicas, para poder afirmar, por ejemplo, "esto es bueno", "esto es muy feo" o "esto es más bien inútil"–, la *avaloración* de

los mismos. Según Rickert, avalorar es ad-valorar; es agregar, añadir valores a ciertas entidades, o bien asociarlas con valores (Rickert, 1965: 130-138). Gracias a la avaloración se dice que algo es valioso culturalmente hablando, o bien que tiene significado o significación cultural, digamos, las acciones del emperador romano Calígula o las de Napoleón Bonaparte; las pirámides de Egipto o la Revolución Francesa, independientemente de cualesquiera valoraciones que nos merezcan esas entidades. La avaloración es en extremo importante para el conocimiento del mundo. Ella establece una serie de nociones *a priori*, además de las examinadas por Kant, y sobre todo sugiere que el mundo cultural está hecho de entidades particulares que se perciben y que es preciso conocer en su estricta individualidad, a diferencia del mundo de la naturaleza, donde los individuos son especimenes insignificantes y las especies y las leyes, eso que hay qué conocer.

Weber discordaría con Heinrich Rickert en el sentido de que los valores conformaran una serie precisa y universal de nociones *a priori*. Así lo creería el filósofo de Friburgo, pero el sociólogo de Heidelberg pensaba, por su parte, que *las ideas de valor son históricamente variables, tanto en su número como en su contenido*. Al sostener ello, Weber compartiría con Durkheim el planteamiento de que todo conocimiento es primordialmente cultural y social, antes que natural y humano. Sólo que en Weber esta tesis es aún más radical que en Durkheim, pues no es tanto que unas categorías indispensables para conocer el mundo tengan un fuerte "ingrediente social", sino que ellas no arrojan datos pertinentes para las ciencias culturales, además de que las ideas de valor sobre las que éstas están fundadas ni son universales, ni tienen un claro fundamento en la realidad. Por ello escribiría Weber en "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social...":

"...En cada caso, sólo una *parte* de la realidad individual reviste para nosotros interés y significación, porque únicamente ella muestra relación con *las ideas de valor culturales* con las cuales abordamos la realidad. Sólo determinados aspectos de los fenómenos individuales, siempre infinitamente múltiples –es decir, aquéllos a los cuales atribuimos *significación cultural* general–, son por lo tanto, dignos de ser conocidos, y sólo ellos son objeto de explicación causal. Ésta, a su vez, denuncia el mismo fenómeno: un regreso causal *exhaustivo* desde cualquier fenómeno concreto en su realidad *plena*, no sólo es imposible en la práctica, sino sencillamente disparatado. Sólo

determinamos aquellas causas a las cuales son imputables, en el caso individual, los componentes *esenciales* del acontecimiento. En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno, la pregunta por la causa no inquiere por leyes sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado..." (1978: 67-68).

En estos renglones se esboza nítidamente el *apriorismo neokantiano* de Weber –conocemos con ayuda de las ideas de valor–, así como su *criticismo trascendental* –tan sólo conocemos "determinados aspectos de los fenómenos individuales"–, y por lo tanto, también su *idealismo epistemológico* –nadie puede conocer la realidad cultural en sí misma, la cual es irrelevante, sino únicamente aquélla construida por medio de una perspectiva valorativa–. Pero además estos renglones daban inicio a la singular reflexión weberiana sobre el papel de las leyes en las ciencias culturales.

Para comenzar, el investigador social-cultural no pregunta propiamente por las leyes que intervienen en este ámbito del mundo fenoménico, sino por las "conexiones causales concretas" que explican a sus objetos individuales. En otros términos, la leyes no son el fin de la investigación científico-social. Ésta persigue dar cuenta de entidades particulares que, en rigor, son irrepetibles. Si bien los fenómenos del mundo cultural muestran patrones, reiteraciones o géneros y especies, de ningún modo se trata en las ciencias culturales de identificar leyes y generalidades, sino conexiones causales de objetos quizás parecidos a otros de su especie, pero realmente irrepetibles y únicos por obedecer, cada uno, a una exclusiva conexión de causas condicionantes.

Sin embargo, Weber se percataría de que la imputación causal en los fenómenos de la cultura tiene que recurrir a ciertos esquemas conceptuales de tipo general. Escribiría así en "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social...", que "si el conocimiento causal de los historiadores consiste en la 'imputación' de resultados concretos a causas concretas, sería totalmente 'imposible', respecto de cualquier resultado individual, una imputación válida que no recurriese al conocimiento 'nomológico', es decir, al conocimiento de las regularidades de las conexiones causales" (1978: 68). Efectivamente, para conjeturar conexiones de esta clase deben saberse previamente cuáles pueden ser los cursos probables para las causas y los efectos, lo que implica formular ciertas leyes o regularidades –conocer, por ejemplo, cómo actuarán

un político o un inversionista en tales o cuales circunstancias–. Empero, precisaba inmediatamente Weber:

"La determinación de tales regularidades (...) no es la *meta* sino el *medio* del conocimiento; y en cada caso constituye una cuestión de oportunidad establecer si tiene sentido expresar en una fórmula, como *ley*, una regularidad de ligazón causal conocida a partir de la vida cotidiana. Para las ciencias naturales exactas, las *leyes* son tanto más importantes y valiosas cuanto más *universalmente válidas*. Para el conocimiento de los fenómenos históricos en su condición concreta, las leyes más *generales* son por lo común también las menos valiosas, en cuanto las más vacías de contenido. Mientras más amplio es el campo de validez de un concepto *genérico* –su extensión–, tanto más nos desvía de la riqueza de la realidad... En las ciencias de la cultura, el conocimiento de lo general nunca es valioso por sí mismo" (1978: 69).

En otras palabras, las ciencias culturales consideran que las leyes son un *medio* y no el fin de la investigación, exactamente al revés de como sucede en las ciencias naturales. Sin embargo, dichas leyes no son por completo inútiles en el ámbito de las ciencias de la cultura, sobre todo si se revelan como poco generales, porque entonces permiten sugerir las conexiones causales exclusivas de una entidad irrepetible y culturalmente significativa. Al historiador, al sociólogo, al economista no se les pide preponderantemente que se encuentren enterados de las leyes que se supone que regulan sus respectivos objetos teóricos; en cambio, ello sí se les demanda al físico, al biólogo o al vulcanólogo. Algo en verdad indispensable para los científicos culturales es que expliquen satisfactoriamente *situaciones históricas, sociológicas o económicas concretas*, con respecto a lo cual será muy conveniente que conozcan las regularidades que presentan sus objetos de estudio.

Pero si a este carácter de medio –y no de fin– que poseen las leyes en las ciencias culturales, se le añade el hecho de que aquellas leyes están construidas desde un punto de vista valorativo, y que describen, asimismo, *cursos racionales*, más que estrictamente *fácticos* de acción, se entenderá por qué Weber las asoció, en las páginas finales de su ensayo, con los llamados *tipos ideales*. La mayoría de las *leyes* de las ciencias de la cultura son tipos ideales –o *puros*, dirá muy kantianamente Max Weber en el capítulo inicial de *Economía y sociedad*, de 1922 (Weber, 1977: 17)–, los cuales facilitan el

trabajo de imputación causal en los intentos por explicar entidades irrepetibles culturalmente significativas.

Huelga decir que esta reflexión sobre las leyes en las ciencias culturales pone claramente de manifiesto el *nominalismo ontológico* que suscribe la teoría sociológica de Weber, en contraste, por ejemplo, con el *realismo extremo* que evidencia la de Durkheim. Según Weber es "real", en el ámbito fenoménico de la cultura, el individuo histórico –persona, suceso o institución– dotado de una significación cultural, pues a éste se le estudia echando mano de instrumentos conceptuales cuyos contenidos propiamente no existen "en realidad" –los tipos ideales, digamos, de la dominación política, del capitalismo occidental moderno, de la burocracia legal-racional, etcétera–. En cambio, según Émile Durkheim y como ya fue explicado, en aquella parte de la naturaleza que conforman los hechos sociales, es plenamente real cada institución universal capaz de materializarse de muy distintas maneras, y que sirve de molde para el actuar de los individuos en las inagotables expresiones de la vida social. De acuerdo con Weber, únicamente son reales –en cuanto pertinentes para una explicación– los individuos culturales particulares, mientras que para Durkheim lo son –estrictamente hablando– las entidades sociales universales.

Todo esto que dice Weber acerca de las leyes en las ciencias sociales sugiere igualmente de un modo diáfano que su enfoque metafísico era *cualitativista*. El científico social debe dar cuenta de objetos y procesos histórico-culturales irrepetibles mediante descripciones discursivas y cualitativas de todos sus rasgos fenoménicos, ya sea constitutivos o causales. Weber se mantendría claramente alejado de los afanes por arribar a leyes sociológicas o económicas universales que gozaran de un enunciado más bien matemático, afanes que es factible apreciar, por ejemplo, tanto en el Durkheim de *El suicidio*, como en el Karl Marx de *El capital* (Marx,1978).

En los restantes párrafos del fragmento del ensayo sobre "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social...", Weber abordaba la posibilidad de una ciencia cultural "objetiva", fundada sobre premisas subjetivas que son las ideas de valor del investigador. Weber iniciaba por reconocer que no todos los puntos de vista personales y valorativos tienen una misma consistencia y redituabilidad. Los investigadores científico-sociales de genio logran hacer valer su perspectiva cultural como si fuese la única válida y pertinente: "...los valores a los que el genio científico refiere el objeto de su investigación

podrán determinar la *concepción* de toda una época, es decir, resultar decisivos, no sólo respecto de lo que es *pleno de valor*, sino también de lo significativo o insignificante, *importante* o *accesorio* en el fenómeno" (1978: 71). Posiblemente esto es lo que ocurriría –puede pensarse a partir de esta reflexión weberiana– con autores tales como el mencionado Karl Marx o como el influyente sociólogo norteamericano Talcott Parsons, quienes configuraron, en sus respectivos casos, "la *concepción* de toda una época" en materia de enfoques para la investigación científico-social.

Pero en definitiva, las "premisas subjetivas" implican que cualquier análisis encuentre mejores o peores candidatos para la explicación causal "objetiva" del fenómeno cognoscible gracias a dichas premisas. Como éstas son subjetivas, la objetividad de la investigación científico-social nunca podrá ser cabal, aunque lo cierto es que tampoco esas premisas autorizarán imputarle la causa "que sea" a los fenómenos socio-culturales investigados. Hay de explicaciones a explicaciones y, sin duda, unas son mejores que otras. Ello dependerá en buena medida de la calidad del trabajo del investigador. Un prometedor punto de vista puede ser desaprovechado por científicos sociales poco talentosos y a otro escasamente productivo tal vez lo reivindiquen estudiosos dotados de gran genio. De todas formas, pareciera ser cierto que:

"Entre el interés 'histórico' por una crónica familiar y el interés por el desarrollo de los más vastos fenómenos culturales concebibles, que eran y son comunes a una nación o a la humanidad durante largas épocas, hay una infinita escala de 'significaciones', cuya serie difiere en cada uno de nosotros. Como es natural, éstas varían históricamente de acuerdo con el carácter de la cultura y de las ideas que guían a los hombres. Pero de esto no se sigue, evidentemente, que la *investigación* en las ciencias de la cultura sólo pueda tener *resultados* 'subjetivos', en el sentido de *válidos* para una persona y no para otras. Antes bien, lo que varía es el grado en que *interesan* a diversas personas. En otras palabras, qué pase a ser objeto de la investigación, y en que medida se extienda ésta en la infinitud de las conexiones causales, estará determinado por las ideas de valor que dominen al investigador y a su época" (1978: 73).

Finalmente, Weber cerraba las anteriores reflexiones sobre la "objetividad" –entre comillas– de las ciencias histórico-sociales con la provocadora idea de que a estas ciencias "les es propia una eterna juventud" (1978: 93). Nunca

terminarán de estudiarse los fenómenos socioculturales porque a ellos siempre es posible abordarlos desde distintos y cambiantes puntos de vista, tanto personales como sociales. Así, al tiempo que Durkheim estaba convencido de que la sociología alcanzaría una maduración que ya habían logrado ciencias como la física o la biología, Weber consideraba que las ciencias culturales serían, dado su fundamento apriorístico situado en las históricas ideas de valor, *eternamente jóvenes*: "los puntos de partida de las ciencias de la cultura se proyectan (...) cambiantes, hacia el más remoto futuro, mientras un entumecimiento de la vida intelectual al estilo chino no incapacite a la humanidad para plantear nuevos interrogantes a la corriente eternamente inagotable de la vida" (1978: 74).

¿Tenía razón Weber con su aproximación epistemológica idealista y criticista trascendental al conocimiento de lo social, así como con sus enfoques ontológico y metafísico nominalista y cualitativista, respectivamente, de la realidad cultural? Desde luego que no por completo, aunque sí en determinados puntos que es imposible soslayar. En muy buena medida, las ciencias sociales se han comportado históricamente –buscando explicaciones individuales y permaneciendo "eternamente jóvenes"– más de acuerdo con la descripción y los afanes de Weber, que con los de Durkheim. Pero tampoco habría duda de que el clásico alemán de la sociología tendría que hablar, al final de cuentas, de sus objetos de estudio *como si fueran realidades cuya constitución no depende, en rigor, de los enfoques con los que se las estudia* –ya que esos enfoques tan sólo revelan los aspectos que objetivamente tienen los hechos sociales que se nos presentan como fenómenos–. En este sentido, Weber sería *incapaz de superar el realismo epistemológico y ontológico que tanto reivindicara el clásico francés de la sociología*. Quizás lo que haya qué concluir es que ni el empirismo originario de Durkheim ni el criticismo idealista de Max Weber trascienden –y sobre todo invalidan– el criticismo realista atisbado por el autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*, el cual pareciera proyectarnos hacia la postura epistemológica más convincente en el terreno de las investigaciones sociológicas y científicas en general –a saber, aquélla criticista realista, pero reivindicadora del sentido común–.

Llevando las cosas hasta un extremo que pretende ser esclarecedor, pudiera decirse que Weber persiguió un conocimiento de lo social apoyado exclusivamente en aquello que desde el planteamiento epistemológico

reidiano, es posible llamar unos segundos, terceros o cuartos principios eminentemente culturales, mientras que Émile Durkheim invitaría con sus planteamientos, especialmente los procedentes del capítulo introductorio de *Las formas elementales de la vida religiosa*, a conocer lo social sin descuidar lo que Reid entendió como los primeros principios para juzgar, esos que están implícitos en nuestra constitución natural humana, pero también admiten necesariamente un enunciado cultural.

En última instancia, Durkheim y Weber personifican ciertos acentos filosóficos en la sociología clásica: realistas y empiristas los del primero e idealistas y criticistas trascendentales los del segundo. Tales acentos fueron recuperados y desarrollados por la sociología del siglo xx, como intentará mostrarlo el siguiente y último inciso del presente Capítulo.

3. Dos continuadores de las rutas clásicas: Alfred Schutz y Anthony Giddens

En su escrito de 1953, "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana" (Schutz, 1995), el sociólogo fenomenólogo Alfred Schutz dejaba ver con claridad su condición de heredero de la orientación idealista y criticista trascendental de la sociología weberiana. Schutz adoptó esta orientación precisamente por su adhesión a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl. Observaba así en su mencionado escrito, aprovechándose de ciertos señalamientos del filósofo norteamericano Alfred North Whitehead (1861-1947), que:

"...La cosa percibida en la vida cotidiana es algo más que una simple presentación sensorial. Es un objeto de pensamiento, una construcción de índole sumamente compleja, que no sólo incluye formas particulares de sucesiones en el tiempo, que la constituyen como objeto de un solo sentido –p. ej., la vista y el tacto–, sino también presentaciones sensoriales hipotéticas, imaginadas, que la completan. Según Whitehead, precisamente el último factor nombrado –la imaginación de presentaciones sensoriales hipotéticas– "es la roca sobre la cual se levanta toda la estructura del pensamiento de sentido común"..." (1995: 35).

Según Schutz, entonces, la percepción no es un simple –y "lockeano"– acto de *recepción* de datos sensoriales, sino uno de *creación* o *invención* de

los objetos percibidos, con los elementos que provienen de la pura recepción de datos y de una asignación de determinados rasgos no recibidos mediante los sentidos, los cuales "completan" a los objetos percibidos. Ser, propiamente hablando, es ser percibido *–esse est percipi–*; es ser hecho teóricamente en la percepción, como lo propuso el filósofo irlandés George Berkeley desde el siglo XVIII. Empero, cuando damos "realidad" a los objetos que percibimos, convirtiéndolos en ideas –de modo tal que ellos son "hasta que" los transformamos en ideas–, pensamos equivocadamente que dichos objetos existen aparte de nosotros y de nuestro acto de percibir, al cual comprendemos básicamente como un acto pasivo de recepción de datos y no como uno activo de invención de nociones que le dan "realidad" a los objetos que creemos "reales". Por lo menos así procede el "pensamiento de sentido común", proponía Schutz apoyado en Whitehead, para concluir que:

"Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados, ya sea que se los considere separados de su contexto mediante una abstracción artificial, o bien insertos en él. En uno u otro caso, llevan consigo su horizonte interpretativo interno o externo. Esto no significa que en la vida diaria o en la ciencia seamos incapaces de captar la realidad del mundo, sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella: los que nos interesan para vivir o desde el punto de vista de un conjunto de reglas de procedimiento aceptadas para el pensar, a las que se denomina método científico" (1993: 36-37).

Las "idealizaciones" del "pensamiento de sentido común", de acuerdo con Alfred Schutz, son conceptos o "tipos" que por lo general equivalen a "tipos personales" y "tipos de cursos de acción", o bien, según la terminología schutziana, son conceptos que corresponden a "tipificaciones" y "recetas", por ejemplo, "montañas", "perros", "políticos", "amas de casa", "conducirse adecuadamente en unas votaciones", "saludar de cierta manera a las personas que tratamos por primera vez", etcétera. Lo que vemos en un objeto animado y móvil, por ejemplo, puede ser para nosotros un perro, y al

identificarlo como tal, le aplicaremos todo aquello que sabemos sobre el comportamiento de los perros y cómo es que debemos portarnos frente a ellos. Para la sociología fenomenológica de Schutz, es factible hablar de los "adultos alertas" que se desenvuelven en el mundo con un "acervo de conocimiento a mano", compuesto por "tipificaciones" y "recetas", que no son ni fueron desarrolladas exclusivamente por ellos, sino que las recibieron y a lo más las recrearon en su trato con otros individuos que son también adultos alertas.

Percibimos, entendemos e inclusive hacemos al mundo desde el ámbito conformado por un conjunto de adultos alertas que integran específicamente un "nosotros", diferente a los "ustedes" y, desde luego, a los "ellos". El "nosotros" presupone en cada uno de sus integrantes que las cosas y los hechos son los mismos para todos ellos, si bien todos las aprecian desde un punto de vista particular. Así, cada "nosotros" construye o erige su respectivo mundo, en rigor intersubjetivo y no simplistamente objetivo, y en la medida en que se introduzca al tiempo en las idealizaciones del "nosotros", tendrá lugar un contexto de "contemporáneos" que compartan dicho mundo, o bien de "antecesores" que ya no están en él, o bien de "sucesores" que acaso vendrán en el futuro. Esos contemporáneos que además de compartir el tiempo, comparten un espacio, son los "asociados". Entenderemos siempre la rapsodia de impresiones sensibles que experimentamos desde el contexto de un "nosotros", que es también el de nuestros contemporáneos y asociados.

Las anteriormente mencionadas eran, a juicio de Schutz, las idealizaciones más importantes que comete el "pensamiento de sentido común". A partir de esas idealizaciones resulta claro que ese sentido, como ya fue sugerido por Durkheim, no es más que un conjunto estructurado de ideas que cambia de sociedad en sociedad o de contexto en contexto cultural. El pensamiento de sentido común, hablando con toda propiedad, es para Schutz mentalidad histórico y sociocultural compuesta de ideas específicas, concepción espontánea del mundo o acaso "conocimiento ordinario" superable por el pensamiento científico. Pero las idealizaciones de dicho sentido común, a diferencia de las de las ciencias, generan un singular efecto entre los "adultos alertas", que es una *ilusión de objetividad* (Hernández Prado, 2002: 32 y ss). Al final de cuentas, Schutz sostiene que el sentido común propicia entre los seres humanos cierta ilusión de objetividad. El principal

engaño de ese sentido consiste en *hacernos creer real lo que en rigor no es real*. Y ese engaño y esa ilusión de objetividad *pueden disiparse o eliminarse*, considera Schutz, con el "pensamiento científico", integrado con idealizaciones incapaces de renegar de su condición de tales y que asumen como fenoménico o ideal lo que en estricto sentido es fenoménico e ideal. Escribiría así Schutz en su trabajo aquí evocado:

"Whitehead nos ha enseñado que todas las ciencias deben construir objetos de pensamiento propios que reemplacen a los del pensamiento de sentido común. Los objetos de pensamiento construidos por las ciencias sociales no se refieren a actos singulares de individuos singulares y que tienen lugar dentro de una situación singular. Mediante determinados recursos metodológicos (...) el especialista en ciencias sociales sustituye los objetos de pensamiento de sentido común referentes a sucesos y acontecimientos únicos, construyendo un modelo de un sector del mundo social dentro del cual sólo se producen los sucesos tipificados significativos para el problema específico que el hombre de ciencia investiga. Todos los demás sucesos del mundo social son considerados no significativos, 'datos' contingentes, que deben ser apartados del análisis..." (1995: 61).

Schutz terminaría, pues, suscribiendo señalamientos que recuerdan claramente a Max Weber y su criticismo trascendental, si bien es imperioso hacer notar que el sociólogo austriaco-norteamericano asumió el idealismo epistemológico, e inclusive el nominalismo ontológico y el cualitativismo metafísico del clásico sociológico alemán, alejándose de su perspectiva neokantiana y afinando en lugar de ello un enfoque de tipo fenomenológico –husserliano–. No abordaremos aquí la temática de esas "construcciones de objetos de pensamiento en las ciencias sociales" (1995: 60 y ss) de que hablara Alfred Schutz. Ellas serían comprendidas, sencillamente, como idealizaciones de las que no se percata el pensamiento de sentido común. Consisten *grosso modo* en aquellos "tipos ideales" a los que se refirió Max Weber. Con dichos *tipos puros*, los científicos sociales producen interpretaciones de los infinitos aspectos del mundo social asumidas justamente como tales, las cuales superan a las interpretaciones ontologistas –que promueven una fe supuestamente ingenua en la realidad objetiva de la realidad natural y social– construidas por el "pensamiento de sentido común". Desde luego, a la concepción schutziana del sentido común se le pueden hacer las mismas críticas que a la

concepción durkheimiana de ese sentido. *Los dos autores permanecieron infortunadamente alejados del rico aporte que significara la obra sensocomunista de Thomas Reid.*

El sociólogo inglés contemporáneo Anthony Giddens publicó en 1976 un libro con el sugerente título de *Las nuevas reglas del método sociológico* (Giddens, 2001), en el que intentaba replantear los objetivos que Durkheim se propuso hacia 1895 –cuando editara *Las reglas del método sociológico*– y, sobre todo, trazar las principales limitaciones de "sociologías comprensivas", como las de Weber o Schutz, que –según se decía allí– son "fuertes en acción pero débiles en estructura", y de sociologías "funcionalistas y estructurales", como las de Durkheim, Parsons o Merton, que se revelan "fuertes en estructura, pero débiles en acción" (2001: 14). El resultado no sería otro que la giddensiana "teoría de la estructuración", la cual busca combinar las virtudes de ambos enfoques mencionados. El libro de Giddens se enriquecería en 1993 con una "Introducción a la segunda edición", donde puede leerse algo muy importante:

"Todos los actores son teóricos sociales, y es preciso que lo sean para ser agentes sociales (...) Uno de los aportes propios de la fenomenología, y sobre todo de la etnometodología, fue mostrar que 1) la conducta de la vida social supone una continua 'teorización', y 2) aun el hábito más inveterado, o la norma social más arraigada, supone una atención reflexiva continua y prolija..." (2001: 15-16).

Es pertinente complementar esta consideración –aun antes de comentarla– con otra de las Conclusiones del libro, la cual ya figuraba en 1976:

"...La sociología, a diferencia de la ciencia natural, se ocupa de un mundo preinterpretado, donde la creación y reproducción de marcos de sentido es la condición misma de lo que procura analizar, o sea, una conducta social humana; por esto, lo repito, existe una hermenéutica doble en las ciencias sociales..." (2001: 190-191).

La *doble hermenéutica* es, en efecto, la otra gran propuesta de *Las nuevas reglas del método sociológico*, al lado de la aludida *teoría de la estructuración*. Como puede apreciarse en los párrafos precedentes, ella significa que para describir y explicar las acciones sociales de cualesquiera sujetos o actores, el científico social o el sociólogo deben tomar en cuenta, antes que nada, las concepciones que sobre tales acciones sociales desarrollan los propios actores.

Este "elemento hermenéutico", escribiría Giddens en su Introducción de 1993, "no conoce paralelismo en la ciencia natural" (2001: 23). Ciertamente, "nadie sostendría que el mundo natural construye narraciones sobre (sí) mismo" (2001: 26).

Por ejemplo, si un meteorólogo se propone investigar los patrones de comportamiento de los huracanes en el Caribe, no se enfrentará con el problema de que tales huracanes produzcan concepciones mentales que influyan en su propio comportamiento. El sociólogo, en cambio, no gozará de tan buena suerte. Las nociones sociológicas surgen necesariamente de contextos planteados por las "creencias del sentido común", las cuales les sirven muchas veces como obstáculo o como estímulo de su conformación, además de que esas nociones científicas –y en ello pondría un énfasis Giddens– pasan a formar parte del acervo de nociones "de sentido común" con el que los actores sociales se desenvuelven en el mundo. No únicamente la sociología está afectada, en principio, por el sentido común: también ese sentido se "sociologiza" continuamente.

Pero si el ámbito de los conocimientos ordinarios y las mentalidades sociohistóricas –Giddens también suscribe la criticable concepción del sentido común que adoptaran Durkheim y Schutz– "se sociologiza" constantemente, al igual que el de la sociología está forzosamente influido por el de aquellos conocimientos y mentalidades, *entonces queda en entredicho la schutziana "ilusión de objetividad"* de la que supuestamente escapa la ciencia –sociológica o no– y no queda sino reconocer que las explicaciones de la sociología son más satisfactorias que las "del sentido común", no porque tengan y asuman su carácter eminentemente teórico –a diferencia de "las de" aquel sentido– sino porque al ser su visión teórica más completa y satisfactoria, dan mejor cuenta de las observaciones, los fenómenos o los hechos, que en este contexto vienen a ser prácticamente lo mismo.

A pesar, entonces, de que Giddens se aparta deliberadamente de la "sociología naturalista", más que positivista, que cobraría forma con la obra de Durkheim, en él *se disipa el aire fenomenológico e idealista que adquirió la teoría sociológica en manos de Schutz*, y recupera cabalmente su espacio ese otro aire realista reivindicado por la "sociología naturalista" de Durkheim. No es pues Giddens el empirista que fue contundentemente el viejo sociólogo francés en sus grandes investigaciones de finales del siglo XIX y principios

del xx –por ello se sentiría Giddens impulsado, precisamente, a escribir *Las nuevas reglas del método sociológico*–, pero sí destaca el inglés en el contexto sociológico actual como un autor claramente realista en lo epistemológico y lo ontológico, e inclusive como alguien en quien las posiciones metafísicas referidas al mundo social fluctúan de nueva cuenta, al igual que en Durkheim, entre el cualitativismo y el cuantitativismo.

Epílogo. Relativismo, antirrepresentacionismo y pluralismo

No solamente con respecto a Émile Durkheim y Max Weber, sino también a cualesquiera clásicos del pensamiento sociológico –Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, George Herbert Mead, etcétera–; no solamente con respecto a Alfred Schutz y Anthony Giddens, sino asimismo a los restantes exponentes de la teoría sociológica contemporánea –Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, Jeffrey C. Alexander, George Ritzer, Pierre Bourdieu, Salvador Giner, etcétera–, sería factible identificar el modo en que cobran forma en los planteamientos de todos estos sociólogos –para que pueda establecerse, inclusive, cómo los han afectado– las diversas posiciones epistemológicas, ontológicas, metafísicas y en general filosóficas de que hemos hablado en este volumen: el realismo epistemológico y ontológico –moderado y extremo–; el idealismo epistemológico; el nominalismo ontológico; el empirismo, el racionalismo, el criticismo idealista y realista y el escepticismo epistemológicos; el representacionismo y el antirrepresentacionismo también epistemológicos; el cuantitativismo y el cualitativismo metafísicos; el determinismo social e histórico o el liberalismo en el campo de la antropología filosófica, etcétera. Es bien posible estudiar a cualquier autor bajo las perspectivas que procuran estos conceptos.

Aquí hemos realizado un breve ejercicio referido a Durkheim y a Weber y otro aún más escueto en relación con Schutz y con Giddens, si bien la intención del texto que está por concluir ha sido la de sugerir que este ejercicio pudiera practicarse también en la obra de muy variados autores sociológicos –y más ampliamente, científicos y filosóficos–, con el propósito de comprender mejor sus señalamientos, ser conscientes de las implicaciones

filosóficas –y especialmente, de las epistemológicas– de esos señalamientos, y hallarse en condiciones de proceder a su valoración y a una toma de partido o de actitud lo más convincentes posibles con respecto a ellos.

Desde luego, consideramos importante que nuestros lectores entiendan que los múltiples discursos sociológicos, científicos y filosóficos siempre han sido vertidos desde tradiciones de investigación diferenciables unas de otras en mayor o en menor medida. El conocimiento en general y la ciencia en particular no son entidades unitarias, que comiencen en un momento dado de la historia para construir fáciles y numerosos acuerdos universales, capaces de invalidar por irrelevantes a unas cuantas heterodoxias ocasionales. Por el contrario, la historia del conocimiento y de la ciencia es algo eminentemente plural, tal vez no exento de cierta unidad muy laxa –fundada, a juicio de este volumen, en el sentido común humano, en cuanto forma de percibir y de entender el mundo, así como de actuar en él, propia de nuestra especie y articulada en "primeros principios" por encima de otros "segundos", "terceros" o "cuartos principios" eminentemente culturales–. Pero en definitiva, la enorme diversidad teórica e histórica del conocimiento y de la ciencia haría patente que los mencionados acuerdos cognoscitivos y científicos universales no son tan claros ni tan fáciles de lograr y surgen, precisamente, de las muy recurrentes heterodoxias.

Empero, también juzgamos imperioso que los lectores de este volumen retengan la propuesta de que la enorme diversidad teórica del conocimiento científico no tiene por qué llevarnos hasta un relativismo cognoscitivo –ubicable en la filosofía de la ciencia– conforme al cual se vale decir "de todo" en materia de conocimiento y de ciencia, pues cualquier discurso sería aplicable a toda realidad y habría tantas verdades como emisores existan de ellas. Nos parece que este relativismo tiene su asiento final en el representacionismo epistemológico, tantas veces evocado en el presente texto, cuando se revisaron las posturas epistemológicas fundamentales del empirismo, el racionalismo y el criticismo.

El relativismo –en su versión radical– depende enormemente de las nociones de verdad y falsedad y propone que como nada es absolutamente erróneo, por tanto nada es completamente verdadero. Pero para poder hablar de verdad y falsedad habría que hablar primero de representaciones que fuesen verdaderas o falsas; de imágenes adecuadas o inadecuadas acerca de los hechos

y los objetos del mundo. Sólo que si nuestras nociones no son ideas, representaciones o imágenes, entonces, antes que pensarlas como *verdaderas* o *falsas* o como adecuadas o inadecuadas, es conveniente entenderlas, más bien, como nociones figurativas *mejores* o *peores*. Puede aceptarse así, distanciándonos del representacionismo y adoptando un antirrepresentacionismo acorde, por cierto, con el sensocomunismo y el pragmatismo filosóficos, que *lo que hay son mejores o peores interpretaciones de los infinitos objetos del conocimiento*, y en consecuencia, sólo *hay mejores o peores enfoques y aproximaciones con respecto a tales objetos*. Diversidad no significa necesariamente multiculturalismo relativista y representacionista, sino más bien pluralismo antirrepresentacionista y sensato. Jamás podremos pensar todos los seres humanos de la misma manera –en materia científica o de cualquier otra clase–, pero pensando diferente, podremos llegar a producir algunas interpretaciones que sean más convincentes unas que otras y por consiguiente, efectivamente mejores unas que otras.

No han faltado autores recientes de teoría del conocimiento que hayan sugerido una identificación entre relativismo científico y pluralismo ideológico (Maturana, 1994: 192-193) y que defiendan la tesis de que si deja de creerse sencillamente en la verdad –para poner el acento en lo erróneo que contiene siempre y en el fondo cualquier verdad–; si se abandona simplemente el dogmatismo en su acepción popperiana, quedaría garantizado ese loable pluralismo. Es pertinente decir que ello es discutible. Plantear que todo se vale no es propiamente pluralista, sino "multiculturalista" en rigor, pues es negar dogmáticamente la posibilidad de encontrar cierta unidad u homogeneidad mínimas en medio de la diversidad o la heterogeneidad cultural vigente (Sartori, 2001: 61-67). No todo es unidad y lo que hay, sin duda, es diversidad, pero tampoco todo es diversidad para que no quepan jamás la unidad o la homogeneidad. Algo muy simple y muy claro unifica, por ejemplo, a todos los seres humanos, a saber, su pertenencia a una misma especie biológica, hoy mejor comprendida gracias a las actuales investigaciones sobre el genoma humano. En consecuencia, es claramente dogmático constituirse en exponente del pensamiento crítico al extremo de negar esa unidad básica. Esto es, en efecto, lo que ocurre con una identificación entre relativismo y pluralismo, el cual equivaldría más bien a aquélla otra entre relativismo y multiculturalismo, por estar basada en una defensa

dogmática de la actitud crítica que reivindicara Popper. En última instancia, es dogmático cuestionar siempre la verdad y enfatizar el error –ambas cosas de un modo *a priori*–, mientras que la genuina actitud crítica implicaría superar esas nociones y sustituirlas por otras, a saber, las de mejores o peores interpretaciones de la realidad.

A esto llegan finalmente las propuestas del presente volumen. Es preciso encarar el conocimiento y la ciencia, sociológica o no, echando mano del "pensamiento crítico" y no del "pensamiento dogmático", pero no pareciera convincente asumir dogmáticamente al primero de esos pensamientos. Es necesario ser críticos con el propio pensamiento crítico, tanto como con el dogmático. De lo que se trata, en rigor, es de superar finalmente al representacionismo, para concluir que nuestras percepciones del mundo vienen a ser *signos* que podemos interpretar de un modo *mejor* o *peor*; que nuestras nociones sobre dicho mundo son meramente *figurativas* y nos permiten dar forma a *interpretaciones* del mundo que ostenten mayor o menor *calidad*, y que tales interpretaciones serán forzosamente *muchas*, aunque con ellas vayamos haciéndonos de una mejor noción de las cosas –o más verdadera, pudiera decirse *simplistamente*–. Sólo entonces, apoyados en el antirrepresentacionismo, podremos ser críticamente críticos y plurales, en lugar de ser ingenuamente multiculturales.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola (1963), *Diccionario de filosofía*. Traducción de Alfredo N. Galletti, Fondo de Cultura Económica, México.

Alexander, Jeffrey (1990), "La centralidad de los clásicos", en Giddens, Anthony y J. Turner (compiladores), *La teoría social hoy*. Traducción de Jesús Alborés. Alianza Editorial-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 22-72.

Aristóteles (1973), *Metafísica*. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 120, México.

— (1981), *Tratados de lógica: el Organon*. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 124, México.

Bacon, Francis (2000), *Instauratio Magna. Novum Organum*. Nueva Atlántida. Traducción de Marja L. Jarocka, Cristobal Litrán y María del Carmen Merodio. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 293, México.

Berkeley, George (1992), *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Traducción de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, El libro de bolsillo 1581.

— (1996), *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Editado por y con una Introducción de Howard Robinson, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.

Beuchot, Mauricio (1981), *El problema de los universales*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

— (1985), *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Campbell Fraser, A. (1898), *Thomas Reid*. Oliphant Anderson & Ferrier, Famous Scots Series, Edimburgo y Londres.

Cassirer, Ernst (1978), *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 201, México.

— (1984), *La filosofía de la Ilustración*. Traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México.

Copi, Irving M. (1981), *Lógica simbólica*. Traducción de Andrés Sestier Bouclier, Compañía Editorial Continental, México.

Copleston, F. C. (1987), *El pensamiento de Santo Tomás*. Traducción de Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 154, México.

Crombie, A. C. (1983), *Historia de la ciencia, de San Agustín a Galileo*. Traducción de José Bernia, Alianza Editorial, Alianza Universidad 76 y 77, Madrid.

Descartes, René (1972), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*. Traducción de Manuel Machado. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 177, México.

Dilthey, Wilhelm (1978), *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México.

Düring, Ingemar (1987), *Aristóteles*. Traducción de Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Durkheim, Émile (1974), *El suicidio*. Traducción de Mariano Ruiz Funes. Universidad Nacional Autónoma de México, Nuestros Clásicos 39, México.

— (1989), "Las reglas del método sociológico", en *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, México, El libro de Bolsillo 1320, pp. 29-240.

— (2000), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, S. A., México.

Forguson, Lynd (1989), *Common Sense*. Routledge, Londres y Nueva York.

Frege, Gottlob (1972), *Los fundamentos de la aritmética. Investigación Lógico-matemática sobre el concepto de número*. Traducción de Ulises Moulines, Editorial Laia, Barcelona.

García Morente, Manuel (1985), *Lecciones preliminares de filosofía*. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 164, México.

Giddens, Anthony (2001), *Las nuevas reglas del método sociológico*. Traducción de Salomón Merener, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Glasersfeld, Ernst von (1996), "Aspectos del constructivismo radical", en Pakman, Marcelo (compilador), *Construcciones de la experiencia humana*, Vol. 1, Gedisa, Barcelona, pp. 23-49.

Hacking, Ian, *et al.* (1985), *Revoluciones científicas*. Traducción de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 409, México.

Hartnack, Justus (1977), *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Traducción de Jacobo Muñoz, Ariel, Barcelona.

Herman, Arthur (2003), *The Scottish Enlightment. The Scots' Invention of the Modern World*. Fourth Estate, Londres.

Hernández Prado, José (2002), *Sentido común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*. División de CSH, UAM-Azcapotzalco-Publicaciones Cruz O., México.

Hume, David (1977), *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de Vicente Viqueira, Editorial Porrúa, México, Colección "Sepan cuantos..." 326.

—— (1982), *A Treatise of Human Nature*. Editado por y con una Introducción de D. G. C. Macnabb. Fontana/Collins, Glasgow.

Kant, Immanuel (1976), *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Editorial Porrúa, México, Colección "Sepan cuantos..." 203.

—— (1978), *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Crítica del juicio. Traducción de Julián Bestelo. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 246, México.

—— (1980), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. Traducción de Manuel García Morente y E. Miñana y Villasagra, Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 212, México.

Koyré, Alexandre (1982), *Estudios de historia del pensamiento científico*. Traducción de Encarnación Pérez y Eduardo Bustos, Siglo XXI Editores, México.

Kuhn, T. S. (1985), *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción de Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 213, México.

Lakatos, Imre (1987), *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Traducción de Diego Ribes Nicolás, Tecnos, Madrid.

Lakatos, Imre y Alan Musgrave (editores) (1986), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, Nueva York.

Laudan, Larry (1977), *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*. University of California Press, Berkeley.

—— (1981), *Science and Hypothesis. Historical Essays on Scientific Methodology*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holanda.

—— (1990), *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

—— (2001a), "El desarrollo y la resolución de las crisis epistemológicas: estudios de caso en la ciencia y el derecho durante el siglo XVII", en *Signos filosóficos*, número 5, enero-junio. Traducción de Larry Laudan y José Hernández Prado, pp. 83-119.

—— (2005), *Comentarios (Discurso en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, con motivo del homenaje por sus 60 años de edad. Octubre de 2001)*, en este mismo volumen, pp. 157-159.

Leibniz, G. W. (1977), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Traducción de Javier Echeverría Esponda, Editora Nacional, Madrid.

Locke, John (1982), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México.

Losee, John (1981), *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Traducción de A. Montesinos, Alianza Editorial, Alianza Universidad 165, Madrid.

Marías, Julián (1973), *Historia de la filosofía*. Revista de Occidente, Madrid.

Marx, Karl (1978), El capital. Traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México.

Maturana, Humberto (1994), "11. La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas", en Watzlawick, Paul y Peter Krieg (compiladores), *El ojo del observador*. Gedisa Editorial, Barcelona, pp. 157-194.

Murphy, John P. (1990), *Pragmatism From Peirce to Davidson*. Westview Press, San Francisco.

Platón (1973), *Diálogos*. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 13, México.

Popper, Karl (1991), "La ciencia: conjeturas y refutaciones", en *Conjeturas y refutaciones*. Traducción de Néstor Míguez, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, pp. 57-93.

Ramos Torre, Ramón (1999), *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*. Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI de España, Editores, Madrid.

Reid, Thomas (1997), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*. Editado por Derek R. Brookes, Edimburgh University Press, Edimburgo.

— (2002), *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*. Editado por Derek R. Brookes, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania..

— (2003), *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. Versión castellana e Introducción de José Hernández Prado. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Ensayos 5, Primera reimpresión, México.

— (2004), *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. Traducción, introducción y notas de Ellen Duthie. Editorial Trotta, Madrid.

Rickert, Heinrich (1965), *Ciencia cultural y ciencia natural*. Traducción de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Colección Austral 347, Madrid.

Runes, Dagobert D. (1981), *Diccionario de filosofía*. Traducción de Ana Doménec, Sara Estrada, J. C. García Barrón y Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, México.

Russell, Bertrand (1973), *Los problemas de la filosofía*. Traducción de Joaquín Xirau, Labor, Nueva Colección Labor 118, Barcelona.

Sartori, Giovanni (2001), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Traducción de Migul Ángel Ruiz de Azúa, Taurus, Madrid.

Schutz, Alfred (1995), "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", en *El problema de la realidad social*. Traducción de Néstor Míguez, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 35-70.

Stroud, Barry (1986), *Hume*. Traducción de Antonio Zirión Quijano, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Tomasini, Alejandro (1988), *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*. Trillas, México.

Weber, Max (1977), *Economía y sociedad*. Traducción de José Medina Echevarría, Juan Roura Parella, Eduardo García Maynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México.

— (1978), "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Traducción de José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 39-101.

— (1985), *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Traducción de José María García Blanco, Tecnos, Madrid.

Wittgenstein, Ludwig (1981), *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Enrique Tierno Galván, Alianza Editorial, Alianza Universidad 50, Madrid.

Wolterstorff, Nicholas (2001), *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge University Press, Nueva York.

Wood, Paul (2001), "Who was Thomas Reid?", en *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*. Volumen 5, Núm. 1, Otoño de 2001, pp. 35-51.

Zirión Quijano, Antonio (2003), *Historia de la fenomenología en México*. Red Utopía A. C.-Jitanjáfora Morelia Editorial, Serie Fenomenología, Morelia.

Apéndice 1
Comentarios
Discurso de Larry Laudan en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, con motivo del homenaje por sus 60 años de edad. Octubre de 2001

En vez de empezar con una respuesta directa a las críticas interesantes de mis colegas, creo que sería útil comenzar por contextualizar el tema principal de mi artículo dentro de un ámbito filosófico más amplio. Muchos filósofos norteamericanos, incluyéndome, tenemos una tendencia a vernos como pragmatistas. Para el resto del mundo filosófico, sin embargo, ese término –pragmatista– es u opaco o falto de inteligibilidad o simplemente sugiere algún tipo de orientación enfocada en la práctica, signifique lo que signifique. Aunque tal vez no sea claramente visible a ustedes, mi ensayo sigue la tradición pragmatista. Quiero explicarles el porqué. Para muchas personas, la filosofía consta principalmente del arte de establecer distinciones sutiles. En verdad, como ya saben, a los filósofos les encanta hacer distinciones. Aun tenemos un vocabulario especial para distinguir entre varios tipos de distinciones. Por ejemplo, existen dicotomías, contrastes, bifurcaciones, tesis y antítesis, posiciones y contraposiciones, etc. En contraste, los pragmatistas generalmente luchan contra esta multiplicidad de distinciones. A los pragmatistas nos gusta disolver las distinciones tradicionales. Por ejemplo, Peirce y Dewey atacaron la distinciones entre la mente y la naturaleza y entre el orden natural y el orden social y humano. En la epistemología, Quine rechazó la distinción entre lo analítico y lo sintético. En la filosofía de la ciencia, Shapere y Hanson socavaron la distinción entre la teoría y la observación. Es importante entender que a los pragmatistas no nos molestan las distinciones en sí mismas. Nuestro punto de vista es que el desafío de la filosofía es entender e iluminar prácticas humanas como la ciencia o el derecho. Lo lamentable es que la filosofía tenga la tendencia, una

vez habiendo descubierto u inventado una distinción, a darle su propia vida, persiguiéndola por su propio mor. Al contrario, los pragmatistas siempre quieren saber si una distinción es una herramienta útil para entender las prácticas que queremos comprender. En el caso que nos enfrenta hoy, mi argumento es que la dicotomía entre lo epistémico y lo social no funciona bien para la comprensión de la naturaleza de la investigación científica.

Mi argumento en el artículo a discutir implica la irrelevancia de la distinción entre lo epistémico, por un lado, y lo sociopsicológico, por el otro (una distinción que va al meollo de las "guerras científicas" de nuestra época). Por lo general, los llamados internalistas insisten en que la ciencia es una actividad principalmente epistémica, mientras los externalistas dicen que la ciencia no es epistémica, sino una actividad dirigida por factores de poder político, clase social, e intereses económicos. Brevemente, mi respuesta es que los motores principales de cambio y progreso científicos no son ni epistémicos ni sociales. Idealmente, los conceptos marcados por una distinción útil deben ser mutuamente exclusivos y exhaustivos. Aquí el problema principal es que el par contrastante, epistémico-social, no captura el fenómeno que queremos describir y entender, la racionalidad de la ciencia. Por lo menos, la distinción es incompleta, casi al punto de ser irrelevante. Más bien, la ciencia tiene sus propias metas y métodos que son irreducibles o a principios epistémicos o a fuerzas sociales.

Entre esos métodos y metas, creo que lo más importante es la demanda de salvar los fenómenos. Esta meta es identificable desde la primera etapa de las ciencias. Como sabemos, Platón insistía en que la teorías astronómicas tenían que salvar los fenómenos. Él ya entendía que este requerimiento no ofrecía una garantía de la verdad. Desde entonces hasta ahora, esta regla ha sido involucrada en cada debate importante sobre cambio teórico en las ciencias físicas. No tiene nada qué ver con la verdad de una teoría. Tiene mucho qué ver con su alcance y su adecuación para preservar los éxitos previos en el campo de investigación. No hay nada en la epistemología pura que pueda motivar o justificar esta regla. Al contrario, si queremos tener una teoría verdadera o altamente probable, debemos evitar teorías de gran alcance, ya que el precio inevitable del alto contenido explicativo es un aumento en su improbabilidad. Los científicos no aceptan tal consejo porque quieren tener algo más que solamente la verdad.

Aquí, hay una lección general, si tengo razón. La estrategia general de los filósofos es tratar de reducir un sujeto de investigación –la ciencia, el derecho, la historia, el arte, etc. a los términos familiares de una de las cuatro áreas principales de la filosofía: la metafísica, la epistemología, la lógica o la ética. La moraleja de mi ejemplo es que esta estrategia reduccionista no es prometedora. Si la filosofía es una actividad de segundo orden, y así es, este hecho implica que tenemos que entrar en un análisis de tales actividades sin ideas preconcebidas sobre lo que vamos a descubrir y sobre tales herramientas de análisis serán más útiles. Sobre todo, la filosofía tiene que estar lista para aumentar su caja de herramientas a la luz de lo que aprende en sus investigaciones. Categorías preexistentes siempre restringen el ámbito de una investigación. Los filósofos tenemos que aprender a aprender, sin poner obstáculos en el camino de la investigación. Debemos llevar nuestra capacidad envidiable de desplegar distinciones al análisis de áreas como la ciencia, sin asumir que las dicotomías ya disponibles siempre servirán.

La noción de que la ciencia es racional, solamente hasta el punto de que pueda reducirse a la epistemología, es una forma inequívoca de la arrogancia de la tradición filosófica. En otras palabras, la idea de que la ciencia consta simplemente de una búsqueda de la verdad no captura la esencia de la empresa. Factores como la eficacia, la generalidad, la fácil aplicación y la relevancia para problemas de interés práctico son tan importantes como la verdad. Esta es otra parte del mensaje del pragmatista. El ser humano, por cierto, es un animal que generalmente busca la verdad. Pero es igualmente cierto que él busca más que la verdad y, algunas veces, está contento con menos que la verdad. Como digo en el artículo, la ciencia no es conocimiento, entendido éste en un sentido filosófico. Esta situación nos deja dos alternativas: podemos rechazar la ciencia como un tipo de conocimiento o podemos ajustar nuestra concepción de conocimiento para acomodar la racionalidad de la ciencia. Espero que no haya duda sobre cual yo preferiría.

Apéndice 2
Índice de nombres

Epistemología
y sentido común
Se terminó de imprimir
en el mes de junio
del año 2007 en los
talleres de la Sección de
Impresión y Reproducción
de la Universidad
Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco

La edición estuvo
a cargo de
la Sección
de Producción y
Distribución Editoriales

Se imprimieron
300 ejemplares
más sobrantes para
reposición.

16

CUADERNOS DOCENTES
NUEVA ÉPOCA

ISBN: 970-31-0409-6





UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Sociología

Coordinación de Extensión Universitaria
Sección de Producción y Distribución Editoriales